هذا هو كتاب الموسوم بمعالم الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الأفهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس

بكماله عن مشابهة الأنام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الإنعام

فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمن والإحسان فلا يقوم بواجب شكره الحامدون

الباقي الذي لا فناء له سواه الدائم السرمدي وكل شيء مضمحل ما عداه أحمده سبحانه

حمدا يقربني إلى رضاه وأشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه

مستقيلا من خطاياي التي أثقلت عنقي بما احتملته على ... في حب موته

وسائله العصمة من الخطأ والخطل والسداد في القول والعمل وأشهد أن لا إله إلا

الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب لديه الآمال ... بعد ... ثنائه

وأشهد أن محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين

الناسخ بشرعه المطهر شرائع الأولين ... الأنبياء والمرسلين رحمة للعالمين

المهديين وخيرته الكرام الطيبين صلوة ترضيه وتزيد على منتهى رضاهم

ويبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله

سبحانه وتعالى ونلقاهم وسلم تسليما **اما بعد** فانا ورثنا انفقنا

في تحصيله كنوز الاعمار واطلنا التردد بين العين والاثر في معالم الافكار

هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي

يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج

بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل

علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله تعالى عليهم اجمعين

في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فلم يتركوا منه

معضلا الا بينا بانظار افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم وكم صنفوا

فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب وكم من مختصر كاف في

الغاية ومبسوط شارف بجاوزه النهاية وايضاح خال من تعقيد المشكل

وبيان يكشف من مرتبة المعضل نقابه ومصباح لا يخبو ضوء نوره

بمصباح الاستنباط الى مدينة العلم وتخلو بانارة مسالكه عن تراكم

ظلمات الشك والوهم وذكرى دونه معرفة تلخيص جامع فوائد

محرر تذكرة منتهى مطالب الاحكام مع جمل مختلف الحجج

بكامل الانتصار ومعتبر المحرر مواد الاجماع من صحيح الاثار وملخصه

وروض ترتاح لنزهتها اصوله الجنان وروضة بهجة تثمر بارشاد
فروعها الاذهان فنشكر الله تعالى سعيهم ونجزل من جوده مثوبتهم بربهم
وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء اثارهم واحيينا
الاسعدهم في صالحهم فرعنا بتوفيق الله تعالى في تاليف هذا الكتاب الموسوم
بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا
مدارس المباحث الفقهية وسعينا فيه بتحرير الفروع بتهذيب الاصول
وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع وتقريرات
مقبولة عند الاستماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب
للملال واياه نسال الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم و
ان ينفع به من هدى يوم حين تضل الافهام الى المنهج القويم و
يثبت به الاقدام على صراط المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا
على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر في مقاصد

المقصد الاول

في بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على
العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة
اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله
واعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو مرتبته امر كفى انتشاره
في ساات الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل

التنبيه

التنبيه اشيا في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة تستقر
على ما ينادي به الغرض فان الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي
الى الخروج عما هو المقصد فاما الحجة العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى
موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد
ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك
الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغيره ولا ريب ان العاقل اشرف ثم
العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف
المعقولات **فصل** واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع
منه الاول قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما نزل على نبينا في قول اكثر
المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك
الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد
بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة
اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الآية
المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق
وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعني كونه
علقة وهي بمكان من الخساسة وآخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال
ال[illegible] والجلال فكأنه سبحانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة

الآية الخمسية نص صريح في اخري هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم السابع قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الثامن قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا لنبيه صلى الله عليه وآله آمرا له مع ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون

فصل

واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين حسين بن

بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه والسيد السند نور الدين
علي بن السيد فخر الدين الهاشمي قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة
عن والدي السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف
خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن محمد بن عبد العالي العاملي الميسي
عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي
بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب
محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف المطهر عن
والده قده عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن
الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين
فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل
القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ
ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي
عن والده قده عن الشيخ الامام المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ ابي القاسم
جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني
عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون
القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن
زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح و ح عن

محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن جعفر بن محمد
الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع قال قال
رسول الله ص من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة
وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم
من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم
على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء
وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه
اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن
الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ره عن ابيه
عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس
بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن
الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع تعلموا العلم
فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة
وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك
بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح
على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة
يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم بمسحهم
باجنحتهم

٩

باجنحتهم في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى و
قوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة
الاخيار في الدنيا والاخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله
ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم
امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء

فصل

وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم بن هاشم
عن ابيه عن الحسن بن الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن
ابيه عن ابي عبد الله قال قال رسول الله طلب العلم فريضة على كل
مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد
بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم
عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين
يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان
طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد
قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم
بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله قال ان العلماء
ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما

او بتوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا
فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف
عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين
وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين ع
قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج
ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل
المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الى التقي
الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء
وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا
عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم
ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد
عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد
الله ع رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب
شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل
قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد
ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير
القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتيها العملية والنظرية

باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية فهو القوتين الغضبية
والشهوية وقد رويناه بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي
بن ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود
ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن محمد بن احمد الصيقل
القزويني عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله
قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل
والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه و
العقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال
بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله
من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب
وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو
لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله من هذا خبره وقطع من اثار العلماء
اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كابة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه
وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه
عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه
واعطى الله يوم القيمة امانه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن علي
وعن علي بن ابرهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينه

١٢

عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين يقول قال
رسول الله منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من
الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان
يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجا ومن اراد به الدنيا
فهي حظه **فصل** عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى
بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله
قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الاخرة نصيب ومن اراد به
خير الاخرة اعطاه الله خير الدنيا والاخرة **فصل** عنه عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصفهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي
عبد الله قال اذا رأيتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم فان كل
محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود لا تجعل بيني وبينك
عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق
عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي
عن قلوبهم عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن
عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر قال من طلب العلم ليباهي
به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ
مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها **فصل**

وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمن عن الشيخ الصدوق
محمد بن علي بن بابويه عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رض قال حدثنا
محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال
حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن
دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن ابي طالب ع قال حق
سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه و
الاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن شيء
حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا
وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه
ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك
ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله عز وجل اسمه لا للناس
وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما
آتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق
بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك
او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك
العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد
بن محمد بن سليمن الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعد
آبادي

١٤ ابادي ابو الحسن البرقي قال حدثني احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه
عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله قال كان علي
يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذه بثوبه واذا
دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس
بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيديك ولا تكثر
من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما
مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شيء والعالم
اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم
في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة **فصل** ويجب على
العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم اكد ومن ثم جعل الله تع
ثواب المطيعات من نساء النبي ص وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن
وليجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس ملكة
صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد
السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
عن علي بن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم
بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع يحدث عن النبي ص انه قال
في كلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم

تارك

ثارك لعلمه فيهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك ١٥
لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله سبحانه
فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي
النار بترك علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن
الحق وطول الامل ينسي الآخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله قال
العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان
اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد
بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القسم
الجعفري عن ابي عبد الله قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته
عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن
القاسم بن محمد عن المنقري عن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل
الى علي بن الحسين فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسئل عن مثلها
فقال علي بن الحسين مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما
تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم
يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن
خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين في كلام له خطب به على

المنبر يا ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم
العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت
ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ عن علمه
منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا
فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا
في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا
وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع
الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن علي بن محمد
عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
القداح عن ابي عبد الله عن ابائه قال جاء رجل الى رسول الله فقال
يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال
الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول
الله قال نشره **فصل** وبهذا الاسناد السابق عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب
عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله يقول اطلبوا العلم
وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم
منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم عنه

عن علي بن

١٧ عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن
المغيرة النصري عن ابي عبد الله في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده
العلماء قال يعني بالعلماء من صدق فعله قوله ومن لم يصدق فعله قوله
فليس بعالم عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن
مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين
الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم
من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القران رغبة عنه
الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير
في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه وعنه عن علي بن ابرهيم
عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله
قال كان امير المؤمنين يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلاث علامات
العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلاث علامات ينازع من فوقه بالمعصية
ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا
احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله
الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي
عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله يقول كان امير المؤمنين
يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فراسه التواضع وعينه

البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية

وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته

السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء

وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء

وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف وماؤه الموادعة

ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم

بن محمد عن سليمن بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله

من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم

لله وعمل لله وعلم لله **فصل** ولا تنس ان كمال العلم انما هو

بالعمل به ثم انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه

لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله فتمتثل

ونواهيه فتجتنب لانه معلومه على احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد

ذكره ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد

روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن

زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست

الواسطي عن ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى قال دخل رسول

الله المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة

فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها
وايام الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبي ذاك علم لا يضر من
جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي انما العلم ثلاثة اية محكمة او فريضة
عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد
عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد بن عثمن عن ابي عبد الله
قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن
الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي
جعفر قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة
وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب
عن ابي ايوب الخزاز عن سليمن بن خالد عن ابي عبد الله قال ما من احد يموت
من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن ابرهيم عن
ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله قال اذا مات
المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا
الحسن موسى بن جعفر يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة
وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان
يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين

٣٠

الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السابق

عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري عن علي

بن الحسين السعدابادي عن احمد بن محمد بن عبد الله البرقي عن محمد بن

عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله

قال حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها

من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد

عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ان لي ابنا قد احب

ان يسئلك عن حلال وحرام ولا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال وهل

يسئل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام **فصل** اعلم

ان اسعدك الله انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع

الانسان اشرف ما في العالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض

بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع

من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون

هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان

يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست

بمنافع وانما هي دفع آلام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها لم

يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه

منقطعا

منقطعا مشوبا بالآلام المتضاعفة فلا بد ان يكون الغرض شيء آخر
مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب
وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق
وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل
عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل ذلك النفع
العظيم وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد
بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان
بن تغلب عن ابي عبد الله قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط
حتى يتفقهوا وعنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد
عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا
في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في
كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
عنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن ربيع عن المفضل بن
عمر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا
تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم
يزك له عملا وبالاسناد السابق عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي
الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا احمد بن

٢٢ محمد بن خالد البرقي عن اخيه عن ابي عبد الله العاصمي عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر يقول تفقهوا والا فانتم اعراب بالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام

اصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد يرد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما

متمكن من تحصيل ذلك العلم ونبه مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان ٢٣

المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه وان لم يكن كلهم لانهم لا

يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن

لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم

الجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا

يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر

اذ لا يتصور على هذا القول انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد

فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم

المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك

فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد

بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها

جمعا محلى باللام وهو حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء

عنه قلنا ان المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في

استعلامه من الماخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على

مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان علم النحو مثلا ولا يراد

ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل نعم يعد العلم بالحكم في الحال الحاضر

لا ينافيه واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد

العرفين وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن هذا المعنى شايع في
الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن
في طريق الحكم لا ينافي قطعيته نفسه ظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم ضعيف ظاهر
عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام
فيه ان شاء الله في مباحث الاجتهاد فله وجه كما لا يخفى ويتجه فيه من لا يتوقف
على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال

اصل واعلم ان لبعض
العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله
على مبادي العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع
ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره
الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث
في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس
التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فلان هذا العلم
ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه يتضمن بيان
كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه
متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة والنحو
والتصريف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة ويحتاج العالم بهما الى
تعلم تلك ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في بعضها

وليبين مقدار الحاجة منها محل آخر **فصل** لا بد لكل علم ان يكون
باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير
موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات
الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما كان
البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال
المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء
والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع
ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب
الجزئية المستدل عليها فيه

المقصد الثاني في تحقيق مهمات

المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب

المطلب الاول في نبذة من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان
اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي
اولا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو
المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء
كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضد وان
تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد

26 اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم
استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان
الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي وان كان
بلا مناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية
والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق
وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع
في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف
معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة
في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة
في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء
المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان
صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني
بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة
هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها
الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة
لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام
الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية

بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على المعاني
الشرعية بغير خلاف واحتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة مثلا اسم للركعات
المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص
والصيام الامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه
المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم
يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية
واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية
بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما ان اراد بالمجازية
ان الشارع استعملها في بعض معانيها المناسبة للمعنى اللغوي ولم يكن ذلك
معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة
الشرعية وقد ثبت المدعى وان اراد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها
في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معاني
حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع
معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة
ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين
مع اصل الحجة نظر لان دعوى كونها اسما لمعانيها الشرعية لسبقها
منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاقنا

فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم
ح كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما في الوجه الاول فلان
قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية مم اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة
انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي ح حقيقة عرفية
لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى
الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين
وجهها الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته ولا
يجب لفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لتشاركنا
لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد
قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي
في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير
عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ
باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه
المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن
عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة غير عربية لا يكون عربيا كله
وقد قال سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها

لهم ولنا باعتبار التوهيد بالقران كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ٢٩
ان صرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا
من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم بالنقل ما ينافى
هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى
منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع كونها غير عربية كيف وقد جعلها
الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي
فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء
على تجويزهم نوعها ومع التنزل يمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه
للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة والاية فان قيل يصدق
على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك
الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كا
لعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف
نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل
وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء المفهوم الكلي
ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات
ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران و
بعض من القران بالاعتبارين على انا نقول ان القران قد وضع بحسب

الاشتراك للمجموع الشخصي ضمنا اخر فتبيه هذا الاعتبار ان يقال ان
الشبه بعض القرآن اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق
انه لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقائق
فيها لغة وانه يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة
فاما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل وانه غلب في زمانه واشتهر حتى
افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن
الحالية والمقالية فلا ينبغي لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك
لا يثبت المط فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم ركيكا
في الضعف للدليل المتين **اصل** الحق ان الاشتراك واقع في لغة
العرب فقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم القائلون
بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل
فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل
ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات
واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة
وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه
وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه مط لكنه في المفرد
مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من

بطلان

بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد يتبادر الوحدة عند ٣١
اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير
اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز
اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد
هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد في الاطلاق واحد هذا
وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي
لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء
يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا
انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع و
ونحو ذلك قلت المراد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع
لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ
الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم لما مر ذكرنا من انه
ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان
استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا
واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من
باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بما
اشترط في عكسه فلا اشكال وانما على كونه حقيقة في التثنية والجمع

انها في قوة تكرير المفرد بالعطف في انظام اعتبار الاتفاق في اللفظ دون
المعنى في المفردات الاخرى ربما يقال زيدان وزيدون ... اشبه هذا مع
كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد
فكما جوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة
على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما
هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان
ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان
الاستعمال في كل منهما بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة
غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له حينئذ ثلاث معان هذا
وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون
مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه
لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية
بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم
الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللزوم
والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقيد كون كل واحد
منفردا وغايته ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل
في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا

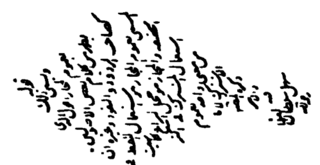
في مفهوميه

لم في مفهومه الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من
خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما
بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد
من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاده والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلنا
في تحرير ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون
الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي الصحة مجازا حيث
توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد
العموم فيتعدد بخلاف الاثبات واجيب بان النفي انما هو للمعنى المستفاد
عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي حجة مجوزه
حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان
يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء
وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة
في كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك
اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل
بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر
في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب

وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله نعم ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له من في السموات وقوله وملئكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى

اصل واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه قوم

آخرون ثم اختلف المجوزون فالأكثرون على أنه مجاز وربما قيل بكونه ٣٥ حقيقة
ومجازاً باعتبارين حجة المانعين أنه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين لزم
الجمع بين المتنافيين أما الملازمة فلأن من شرط المجاز نصب القرينة
المانعة عن إرادة الحقيقة ولهذا قال أهل البيان أن المجاز ملزوم قرينة
معاندة لإرادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء وإلا
لزم صدق الملزوم بدون صدق اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز
والكناية وح فإذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريداً لاستعماله فيما
وضع له باعتبار إرادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار إرادة المعنى المجازي
وهو ما ذكر من اللازم وأما بطلانه فواضح وحجة المجوزين أنه ليس بين
إرادة الحقيقة وإرادة المجاز معاً منافاة وإذا لم يكن ثمة منافاة جاز
لم يمتنع اجتماع الإرادتين عند المتكلم واحتجوا لكونه مجازاً بأن استعماله
لهما استعمال في غير ما وضع له أولاً إذ لم يكن المعنى المجازي داخلاً في الموضوع
له وهو الآن داخل فكان مجازاً واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازاً بأن
اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض أنه حقيقة في أحدهما
مجاز في الآخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة المجوز
ظاهر بعدما قرروه في حجة النافي وأما الحجتان الأخيرتان فهما
ساقطتان بعد إبطال الأولى ثم زيد الحجة على مجازيته بأن فيها خروجاً



عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون
كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر نظيره في المشترك وما
ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي
والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان الثاني للتصحيح
يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان يريد بوضع
القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها
حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي في هذا
المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع
له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول
بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تنافيه من جهتين منافاتها للوحدة
الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون
اعتبار كونه منفردا كما مر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز
لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازا بالنسبة الى اللفظ فالقرينة
اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا
المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بناء على
الاعتبار الآخر وكلامه متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا او
من هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا الخ فان المعنى الحقيقي

لم يرد

أريد بكماله وإنما أريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازاً أيضاً

المطلب الثاني في الأوامر والنواهي وفيه بحثان

البحث الأول في الأوامر أصل

صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الأقوى وفاقاً لجمهور الأصوليين وقال قوم إنها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى إنها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً في اللغة وأما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا أللوجوب هي أم للندب وقيل هي مشتركة بين ثلاثة أشياء الوجوب والندب والإباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو الإذن وزعم قوم أنها مشتركة بين أربعة أمور وهي الثلاثة السابقة والتهديد وقيل فيها أشياء أخر لكنها شاذة بيّنة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه الأول أنا نقطع بأن السيد إذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عدّ عاصياً وذمّه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على إرادة الوجوب في مثله موجودة غالباً فلعله إنما يفهم منها لا من مجرد الأمر لأنا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدّر كذلك لو كان

في الواقع موجود فالوجدان شهد ببقاء الذم عرفا وبعينيه اصالة
عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما
منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ
قلنا للملئكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام
ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والتعيير
ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان
قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة
في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع
فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر
عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر
ح ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد
المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه
واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب
هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد
بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه

يكون للوجوب والندب فيحمل على غيره ظنا المتبادر الى الفهم من المخالفة ٣٩

هو ترك الامتثال لا الاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكره فبعيد

عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ ولا يصار اليه الا بدليل وكانها

في الاية اعتبرت مضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله

في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادة الوجوب في جميع الاوامر قلنا

اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو

وامارة ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين

يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو

كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد

على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون

فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم الامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم

وقد اعترض اولا بانه لا يمتنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل

في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد

الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان

مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما

ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول

جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار

قوله بان الله تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة [illegible] ... الا ان الاعتبار في الذم بمجرد مخالفة الامر لا بالقرينة ... فدل على ان مطلق الامر للوجوب ... [illegible] قوله وهو معنى الندب ... [illegible] قوله وهو معنى الوجوب ... [illegible] الاستطاعة لا يستلزم الوجوب [illegible]

عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن
اثبات الويل لهم بسبب تكذيبهم منافيا الذم قوم بتركهم ما امروا به وعن
الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فيدل على ان الاعتبار
به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى
مشيئتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيئتنا وانما رده الى
استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق
بين السؤال والامر الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال
انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما
فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول
بان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده ايضا موضوعة لطلب
الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم
منه الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه
نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم
بعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت
تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله
تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان كانت موضوعة لكل منهما لزم

الاشتراك

[illegible]

الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك

بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان
مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذ دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة
السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه
والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذ تعارضا
على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله
في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد
الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز
لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك
ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير
القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل
فيهما او فيما توهمت وانما باعتبار استعماله في القدر المشترك
على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني
فيه وايضا ليس كذلك فلان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع
فغاية الندرة والشذوذ دون هو من انتشار الاستعمال في كل من
المعنيين وانتشاره اذ ثبت ان التجوز اللازم على التقدير
اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق اجاب السيد على انها

٤٢ مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الأمر في الايجاب والندب معاً في
اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما
يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشيا
الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة وآخر ذلك على كونها
حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد
في القرآن او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضاً في مسائل
مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امراً من الله او من رسوله لم يقل
صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب
بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من
عادتهم ومعلوم ايضاً ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعي
التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون
الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم ... ثم
خرجوا عما يقتضيه ... في هذا الباب قال وانا اصحابنا
معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا
في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة لم يحملوا قط ظواهر هذه
الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في
مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول

انا قد بينا

انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر فان ثم ان تجرد
استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا والوجوب
امارته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين والاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة
انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين والاشياء في الاستعمال
اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبهه فهذا من علامات الحقيقة
والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف
للوجوب فيحققه ما ادعيناه اذ ان حملهم له على الوجوب انما هو
لكونه له لغة ولا ان تخصص ذلك بعرفهم ليستلزم تغيير اللفظ عن
موضوعه اللغوي وهو خلاف الاصل هذا ولا يذهب عليك ان [illegible]
في قول المحقق استعمال الصيغة للوجوب [illegible]
لما ذكره من حمل [illegible] كالامر الوارد في [illegible]
احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت [illegible]
لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل [illegible]
النقل وهو اما الاحاد وهو لا يفيد العلم [illegible]
عدم الاطلاع على المعارض [illegible]
يختلف فيه والجواب منع الحصر فان هنا [illegible]

التي قدمناه ومرجعها الى ان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الخفاء وحجة من قال بالاشتراك بين ثلاثة اشياء استعماله فيها على حذو ما سبق في حجاج السيد على الاشتراك بين الوجوب والندب والجواب مثل ما مر وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها وحجة من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما مر في حجاج من قال بالاشتراك بين الوجوب والندب والجواب مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال الصيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام

اصل

الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا وآخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف في ذلك جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول

القائل اضرب غير متناول المكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب ٥٤ ع

غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو

المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة

التي هي المطلوبة بالامر بها وبتقرير اخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار

من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا

قليلا او كثيرا مكررا او غير مكرر فتقيده بصفاته المختلفة ومن المعلوم

ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم

انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى

المصدري فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا ما فلا يدل على صفة الضرب

من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة

الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا

قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد

الفعل واين هذا عن الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه

احدها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصلوة والصوم وقد تكرر قطعا

والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما

في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع

عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول

[illegible]

المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما يفهم من دليل اخر وسلمناه لكنه
معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدها انه قياس
في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق
فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات
والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع
غير المأمور به بخلافه في النهي اذ التروك يجتمع ويجامع كل فعل وعن الثالث
بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام
ارادة الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه
دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما
وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون
دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع عن السكون فيها لا دائما واحتج

احتج من قال بالمرة

من قال بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا
ولو كان للتكرار لما عد والجواب بانه انما صار ممتثلا لان المأمور به هو الحقيقة
حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق
الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة
ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمأمور به وما ذلك الا لكونه موضوعا
للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وقد

[illegible]

احتجاج المتوقف

يحصل بإبهام وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من أنه لو ثبت لثبت بدليل ٤٧
والعقل لا مدخل له والآحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على ما
سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فإن سبق المعنى إلى الفهم من اللفظ أمارة وضعه
له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا أنه لا يتبادر من الأمر إلا طلب إيجاد الفعل
وذلك كاف في إثبات مثله **أصل** ذهب الشيخ وجماعة إلى أن الأمر
المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو أخر المكلف عصى وقال السيد
هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة
تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق أبو القاسم بن سعيد والعلامة
إلى أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل يدل على مطلق الفعل وأيهما
حصل كان مجزيا وهذا هو الأقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من أن
مدلول الأمر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وأن
الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما احتج القائل بالفور بأمور

حجة القول بالفور

الأول أن السيد إذا قال لعبده اسقني فأخر العبد السقي من غير عذر
عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا إفادته الفور لم يعد من
العصاة وأجيب عنه بأن ذلك إنما يفهم بالقرينة لأن العادة قاضية
بأن طلب السقي إنما يكون عند الحاجة إليه عاجلا ومحل النزاع ما
يكون الصيغة فيه مجردة الثاني أنه تعالى ذم إبليس لعنه الله على ترك

[illegible]

٤٨

البحث لآدم بقوله سبحانه ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك فلو لم يكن

الأمر للفور لتوجه عليه الذم ولكان له أن يقول إنك لم تأمرني

بالبدار وسوف أسجد والجواب أن الذم باعتبار كون الأمر مقيدا بوقت

معين ولم يأت فيه بالفعل والدليل على التقييد قوله تعالى فإذا سويته

ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث أنه لو شرع التأخير

لوجب أن يكون إلى وقت معين واللازم منتف أما الملازمة فلأنه لولاه

لكان إلى آخر زمنة الإمكان اتفاقا ولا يستقيم لأنه غير معلوم والجهل

به يستلزم تكليف المحال إذ يجب على المكلف حينئذ أن لا يؤخر الفعل

وقته مع أنه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التأخير عنه

وأما انتفاء اللازم فلأنه ليس في الأمر إشعار بتعيين الوقت ولا

دليل عليه من خارج والجواب من وجهين أحدهما النقض بما لو صرح

بجواز التأخير إذ لا نزاع في إمكانه وثانيهما أنه إنما يلزم تكليف المحال لو كان

التأخير متعينا إذ يجب حينئذ تعريف الوقت الذي يؤخر إليه أما إذا كان أو هو

جائز فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال

الرابع قوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم فإن المراد بالمغفرة

سببها وهو فعل المأمور به لا حقيقتها لأنها فعل الله سبحانه تعالى

فيستحيل مسارعة العبد إليها وحينئذ فيجب المسارعة إلى فعل المأمور به

تعين الفور

[illegible]

وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق ٤١

اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك

محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور

فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون

المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق

والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا

يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين

الى الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك

ليس بجائز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل

منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك

الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانك

قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه

ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ

الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال

الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني

الا لدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله

وايضا الامر بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي الفور بعمومه في التكرار

انفا وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره اخرى المسئلة

بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به التراخي

[illegible] يستعمل في كليهما والظاهر استعمال اللفظ في شيئين يقتضي

انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بالاتفاق ان يستفهم

الامر [illegible] في العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير

والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب انه قد يتبين

من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانما يفهمان

من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم

او [illegible] قراين المتواطي ليس [illegible] التجوز عن حقيقته [illegible]

بالاستفهام [illegible] ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير

الامر حيث [illegible] المفهوم من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن

مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في

ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم

خلافه فائدة اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول

اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل

فريق فاحتج الاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق في

وذلك يوجب استمرار الامر والثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله

افعل

اصل في الآن الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما ٥١
بعده كما نقله المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا ونقل العلامة
الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان
عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير
بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل
في جميع الاوقات وان قلنا بالثاني لم يقتضيه فالمسئلة لغوية وقد
الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل
الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين اللذين بني عليهما حكم
الامرين فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي
استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها احد
بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه فهو اكثرها ومنها
ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى الامتثال الا
وهو الآيات المامور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في الاستدلال
على الاول لا سبيل له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات
الامكان فمعلوم ان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول
صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول له اوجبت عليك الامر الفلاني في
اول اوقات الامكان فيصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات

[illegible]

وقد ومن اعتمد على الاخير فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني بالمامور به
لان الامر اقتضى بالاطلاق وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان اتيان و
المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فيجب
بعصيان المكلف بها الفسق بقي مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر
من بعض كلماتهم ارادة المعنى الاول فيتجه القول بسقوط الوجوب

اصل

الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم
الامر به الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم
في السبب فخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهر حكاية هذا
القول عن المرتضى وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ثم
يوهم ذلك في بادي الرأي حيث حكي فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان
الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بان كان
الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غيره
وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به
ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته لان الامر ورد في الشريعة
على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة
والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد
والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه و

[illegible]

[illegible]

هو الصلوة وما يجري مجريها بالنسبة الى الوضوء فاذا انضم الامر الى ٥٣

على شيئين فكيف يجعلهما امرا واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال

ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب مع وجود السبب لا بد

من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود

الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط

ان يكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي

نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود

واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف كما ان الاول هو

المشهور لهذا الاصل وما اختاره السيد رحمه الله فيه محل تامل وليس التعرض لتحقيق

حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف والحق ان الحكم في السبب

انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة

مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في

الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما بدون الاسباب

فلامتناعها واما معها فلكونها لازمة لا يمكن تركها فيتعين رجوع الامر المتعلق

ظاهرا بالمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان

في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان

كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب

وهذا

٥٤

وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف على كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر وان الشك في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلاث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وحينئذ فان بقي ذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان

الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم والطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعى ٥٥

فيكر وجواز تحقق الحكم العقلى هنا دون الشرعى يظهر بالتامل ومن الثانى

منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور حيث

لا ينفك عن تركها **اصل** الحق ان الامر بالشئ على وجه الايجاب لا

يقتضى النهى عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق

ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو

عينه فى الحقيقة فلا يقتضى النهى عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك

وعلى هذا يدل الامر على النهى عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف فى هذا الاصل

واضطرب كلامهم فى بيان محله من المعانى المذكورة للضد فمنهم من جعل

النزاع فى الضد العام بمعناه المشهور اعنى الترك وسكت عن الخاص

ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما

هو فى الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل

الامر بالشئ على النهى عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندى فى هذا

نظر لان النزاع ليس بمنحصر فى اثبات الاقتضاء ونفيه لم تعقه فى الضد العام

باعتبار استلزام نفى الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل

الخلاف واقع على القول بالاقتضاء فى انه هل هو عينه او يستلزمه كما

ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب

وامر المنشئ يقتضى النهى عن ضده

علامة مذهبه فى الاقتضاء وفى الخاص يقتضى فى العام بمعنى الترك

ثم ان محل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن
ضده في المعنى وآخرون الى انه يستلزمه ومنهم من نظر الى الاستلزام اعم من
ثبوته لفظا ففصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم
مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في
لفظا انه لو دل لكان بواحدة من الثلث وكلها منتفية اما الاولى
فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة
الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي
عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزئه هو المنع من الترك
ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام
فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة
الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه
ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبته وحكمنا
دليل صالح سواه عليه لنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك
ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك
فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك
واضح واحتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان
اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة

ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية او لا والمراد با
لصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية
للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له
فان تساويا فيها فهما المثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا
بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا
كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه
انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل
واحد لكنهما مجتمعان ضرورة فمن يتحرك في الحركة المأمور بها والمنهي عن السكون الذي
هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الاخر لان
ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان
يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن
محال الا انهما نقيضان [illegible] متناقضان
[illegible] غير متناف وأما الامر تكليف بغير الممكن [illegible] محالة [illegible]
كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل [illegible]
لفعل [illegible] الذي هو نقيض الفعل المأمور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى
[illegible] المأمور [illegible] الضد [illegible] العالم
[illegible] الامر بالشيء [illegible] كالاجتماع

٥٨ نحو انت بان اجتنب خالفك ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية
ولئن كان المراد انه طلب للكف عن ضده منعنا ما زعم انه لازم للخلاف فمن
وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين
فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع النقيض واجب لما
الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين
لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم
اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض
جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض
بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل
التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض
الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ لا
خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا خرج الواجب عن
كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم
الوجوب ليس الا عبارة عن رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك
وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان الجواب لا
يخ عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الالتزام
في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكره في

الجواب انما هو على التقدير الثاني قال المحقق ان يرد في الجواب بين الاحتمالين
فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر
في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان امر الايجاب طلب فعل يذم على
تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف
عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم باحدهما كان يستلزم النهي
عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على
فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل
هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر
جعل القول بالاستلزام منحصرا في العقلي قال المحقق ان من قال بان
الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى
انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي ما يقابل
الشرعي يعني ان العقل يحكم بثبوت اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا
امر الآمر بفعل يقصد وجود ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي
بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا
اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب
اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الآمر هذا كلامه وانت اذا
تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما يمشي في قليل من العبارات

[illegible]

٦٠ التي المطلوب فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم
باعتبار الدلالة اللفظية فحكمه على الكل بارادة المعنى الذي ذكره
نفسه بحثا في غير بينة واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا
بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما
ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه
وجوابه يعلم مما سبق فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا
بل نخص ذلك بالسبب فلا يتم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم
لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم
محرم والجواب ان اريد بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة
الاولى وان اريد به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل
التجوز منعنا الاخيرة ونمنع الحكم في الملزوم اذا كان علة اللازم لم
يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكرناه في توجيه
اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول
دون العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد
المعلولين يستدل انتفائه في العلة فيخص المعلول الاخر الذي هو الملزوم
بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة

[illegible]

فلا وجه لاقتضاء تحريم الملازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد

امرين متلازمين مع عدم تحريم الاخر وجوازه وما يتخيل ان تعلق الاحكام

باسرها امتنع من جهة ان حكمين منها في امرين متلازمين وبالعرض يستحيل

انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو تم لاقتضى عدم التكليف

بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد ان يتحقق في ضمن فعل

من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق

في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وايضا

هذا القول غير حقيق ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حتى ان بعضهم

القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم

الا في ضمن فعل من الافعال فيكون واجبا تخييرا والتحقيق في رده انه

مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي

لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي في

المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا

يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف فتتوقف الامتثال على فعل

منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب

ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما

اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا

فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به لا ينفك
عنه ابدا بينهما علقة لا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم
ح بتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه مقتض له فهو ممنوع
لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن الفعل
المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا
يتوقف صدورها من جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا على
سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول لو فسر بان يراد
بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف الذي
هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة
ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كانا مما لا يتم الواجب الا به وقد
قدمنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما
بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور
به يكون منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى به المكلف توقف عليه من تلك الجهة
ودنا الاتيان في متوصل به الى الواجب فحصل وصح الاتيان بالواجب الذي
هو احد الاضداد الخاصة ولا يكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها
لان سنة المصاحب للمعلول وحيث يرجع حاصل البحث ههنا الى البناء
على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهت عليه

بعض تقريبه بنوع من التوجيه كان يقال ولو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله ٦٣
وان كان واجبا موسعا لكنه لا يجري في الواجب الموسع لان فعل الضد
يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به وهو محرم ولو صح
ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا غيريا لكونه مما
يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي لا يقال في
بطلانه لدفعناه بان صح البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به نقضه
تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه المضموم على ان
الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول
انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو وجوب الحج
على النائي قطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال
ح فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحيته للفعل المنهي عنه
للامتثال كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة فيعلم ان
الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان
بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا
عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث
يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف
عليه الواجب كانت تلك الارادة وما يتبعها من الكراهة واجبتين لا محالة

تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في

واحد شخصي وهو باطل كما يجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو

للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرضنا ان المكلف عصى وكره ضدا

واجبا فقد انتفى التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض

منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يظهر ان نفي بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد

الخاص ان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل

يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم

الداعي اليه لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة وقد علمت ان وجود

الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة فالحجة المذكورة لوجوب

المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون

المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر

فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل

المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء

اليه عليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها

اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على جهة

التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال

بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت

الاشاعرة الواجب احد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره وتم ما ٦٥

قال الظاهر لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل

انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها

شاء والقائلون بوجوب احد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي

بينهم نعم ههنا مذهب تبرأ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه

كل منهم الى صاحبه اتفاقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله

غير معين عندنا الا انه تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عند

الله ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان نهج المتأخر

فلا فائدة تامة مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق

ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليت المسئلة كثيرة الفائدة

اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا واقع على الاصح ويعبر

عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى

الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم انه

ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلاثة مذاهب احدها

ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو

من كلام المفيد على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن

لو فعله في اول الوقت كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط

قوله تعين ان المتمكن ... [illegible] ... الاحرام على المقدم ... بان الوجوب في تلك الصورة ... الذي ... وابقاه على صفة التكليف ... لان ... الجواب ... لان هذا المذهب خص الوجوب باخر الوقت ... [illegible]

... [illegible] ...

قوله ... [illegible] ... فان ... للفرض ... عن صفات التكليف لم يتحقق الوجوب ... للفرض ... تحقق ... الوجوب ... ان لم يتحقق ... الوجوب ... [illegible]

بعد الامر بها ثالثها انها مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين ايقاعه على صفة التكليف وعدمه فهي في الحقيقة تكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى ره نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما ابن زهرة و... ابو الحسين البصري وابن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة ره وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخر على الاخر فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص

ضرورة

قوله ... [illegible] ... وجوب ... [illegible] ... الوجوب ... [illegible]

ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول ٦٧
بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في
اجزاء الوقت بمعنى اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب
مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره
مقدما الصلوة على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان
اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا
لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثاني ان الامر ورد
مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل زيادة
التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم
دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين
احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه
من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل
التميز بينهما وحيث يجب فليس هو الا العزم للاجماع على عدم بدلية
غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى بهما
اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت واجيب عن
الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب
الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير تجري مجرى

الواجب المخير فيه ان جز اتفق ايقاع الفعل فيه فوقا ثم مقام ايقاعه في الاجز

البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد من الخصال الاخر

ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاول

او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف

الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث

يترك وهذا كما في الانفصال عن الثاني بانا نقطع بان الفاعل للصلوة

مثلا ممتثل باتيانه لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين

الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال

بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالاتفاق

حاصل على الاخلال بالعزم على تقدير ثبوته ليس لكون المكلف مخيرا بينه

وبين الصلوة حتى يكون فيه تحصيلا للكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب

اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند تذكره

مذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل

وقت الواجب ام لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات

اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة

واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكروه

وجهه ان كان الحكم به منكرا في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم

على ترك الواجب بكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك

المكلف عن هذا العزم من حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا

وهو كما ترى حجة من خص الوجوب بأول الوقت أن الفعل في الوقت مع سعته

لأدائها إلى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف

الأمر إلى جزء معين من الوقت فأما الأول أو الآخر لانتفاء القول

بالواسطة ولو كان هو الآخر لما خرج عن العهدة بأدائه في الأول وهو باطل

إجماعا فتعين أن يكون هو الأول والجواب أما عن امتناع الفعل في الوسع

فقد اتضح مما حققناه آنفا فلا نطيل بإعادته وأما عن تخصيص الوجوب

بالأول فبأنه لو تم لما جاز تأخيره عنه وهو باطل أيضا كما تقدمت الإشارة

إليه واحتج من علق الوجوب بآخر الوقت بأنه لو كان واجبا في الأول لعصى

بتأخيره لأنه ترك للواجب وهو الفعل في الأول لكن التالي باطل بالإجماع فكذا

المقدم وجوابه منع الملازمة وسنده ظاهر مما تقدم فإن اللزوم المذكور

إنما يتم أن لو كان الفعل في الأول واجبا على التعيين وليس كذلك بل هو

على سبيل التخيير وذلك أن الله تعالى أوجب عليه إيقاع الفعل في ذلك

الوقت ومنعه من إخلائه عنه وسوغ له الإتيان به في أي جزء شاء منه

فإن اختار المكلف إيقاعه في أوله أو وسطه أو آخره فقد فعل الواجب كما

أن جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الإخلال

بالجميع ... يجب الاتيان بالجميع بل المكلف مخير بما شاء منها فكذا هنا
لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه بل التعيين
مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي
ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال
الجزئيات المخالفة الحقايق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة
فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل
جزء من اجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بمحض المتماثلة
المتماثلة بالحقيقة فقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات
الفعل وههنا في اجزاء الوقت ولا ريب فيه سهل

اصل

الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط
وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى
ره الى انه لا يدل الا بدليل منفصل ونسبه ابن زهرة وهو قول جماعة من
العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف
مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء
عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان
فيكون في الاول ايضا كذلك واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا
ضممنا اليه ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم

النقل

النقل فيكون كل لغنا خ السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به نفس ٧٢ مع
ان يخلفه وينوب عنه شرط اخر يجرى مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا لا
نرى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم منع من قبول الشاهد
الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم
نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل
ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا ونيابة بعض الشروط عن بعض
اكثر من ان يحصى اجيب مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا
لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء
ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس
كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه
كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما
فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لانه مفهوم احدهما لا بعينه
لا بعينهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به
ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها
ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم
الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون
لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول

قوله لامتن اذا لم يردن التحصن ... ولو قال لامتن ... سواء اردن
البغاء او لا ... [illegible]
[illegible]
... بالوقوع وهو لا ...
... قوله ...
...
...

ثانيه وبعدم الموضوع اخرى في الموضوع ههنا منتف لانهن اذا لم يردن

التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه

فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحينئذ لا يكون كارها فيمتنع تحقق

الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيهما ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء

الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته

في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى

احق بارادتها ... ان ... يردن التحصن ...

الورود وثالثهما انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر

نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع

بالقاطع **أصل** اختلفوا في اعتبار التعليق على الصفة في احكام ... عدم

... فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشافعي ونفاه ...

... وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل

لكان باحد الثلث وهي باسرها منتفية اما المطابقة فبينة واما انتفاء

الالتزام فلانه ... النفي ... الحكم ...

... ذلك لكانت الدلالة ... بالمنطوق

لا بالمفهوم ... واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا

[illegible]

الزكوة في السائمة مثلاً وانتفائه عما اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة

واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه عليها عن الفائدة

وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام يبصر

والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة

منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى

بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم

تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه

لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها

على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة مقتضية

لاعلام حكم القسم بالنص وما عداها بالبحث والفحص عنهما او وقوع

السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان

حكم الغير لنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص

بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه

فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه

ان المدعي عدم وجدان صورة لا احتمال فائدة من تلك الفوائد وذلك

كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي جعلتموه مصححا للكلام البليغ

عن التخصيص لا فائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويندفع

ما لا يبقى الحكم منه فيحتاج إثبات ما سواه إلى دليل وأما تمثيلهم في الخبر
بالأبيض والأسود فلا نسلم أن المقتضي لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم
فيه عند عدم الوصف وإنما هو كونه بيانا للواضحات أصل
والأصح أن التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا
لأكثر المحققين وخالف في ذلك السيد فقال أن تعليق الحكم بغاية
إنما يدل على ثبوته إلى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه ووفقه
على هذا بعض العامة لنا أن قول القائل صوموا إلى الليل معناه
وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل
آخره وهو خلاف المنطوق واحتج السيد بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي
دلالة التخصيص بالوصف حتى أنه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة
وتعليقه بغاية فليس معه إلا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين أمرين
لا فرق بينهما فإن قال فأي معنى لقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل إذا
كان ما بعد الليل يجوز أن يكون فيه الصوم قلنا وأي معنى لقوله في
سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها فإن قيل لا يمتنع أن يكون المصلحة
في أن يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة
بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته
للتعليق بالصفة فإن اللزوم هنا ظاهر إذ لا ينفك تصور الصوم المقيد

يكون

يكون آخره الليل مثلا عن عادته في الليالي بخلافه هنا كما علمت فعبالغة السيد

ره في التنبيه بينهما الاوجه لما بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه

اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال به كل من قال به لا العكس

ويعضد من اعترض [illegible] **اصل** قال الاكثر من اصحابنا ان الامر بالفعل المشروط

جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما نسبه بعض متأخريهم فاجازته

عالم الماهية ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا

في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد

عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار

عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين

اما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز

وهو الحق لكنه لا يعجبني التعجب عن المجيب بما يرى من تكرار ايرادها في

الشرح وتسليم [illegible] قلنا وانما لم [illegible] عنها ابتداء [illegible]

منه بنفسه دليل الخصم [illegible] جعله على الوجه الذي حققنا

ولنذكر ما احتج به الاكثر حيث نبين حكم هذه المسألة [illegible]

المطلب فيما يرجع [illegible] والمتكلمين من يجوز ان يامر الله [illegible] بشرط ان

يمنع المكلف عن الفعل ويشترط ان يعلمه [illegible] يكون مامورا

بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشروط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب

قوله اقوى دلالة من التعليق بالشرط الظاهر ان يقول من تعليق الصفة اذ ان تعليق الشرط لما كان اقوى من تعليق الصفة كان التعليق بالغاية اقوى من التعليق بالصفة ايضا ع

ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلفين فلا يجوز ان
يأمر بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن
من الفعل في وقت مخصوص فحسن منا ان نأمره بذلك لما جاز انما حسن دخول
الشرط فيمن نأمره فقد اعلمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط
فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه انما يصح ان نعلمه
وكون المامور متمكنا لا يصح ان نعلمه عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط
ولا بد من ان يكون احدنا في امره يحصل في حكم الظان لتمكن من امره ولا سبيل
مستشيرا ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم
مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان
القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من
يعلم انه لا يتمكن فالرسول حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نأمره
فصح ان لا نأمره بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها السيد كافية
في نجح والتمام وحيث باثبات المذهب المختار فلا عذر ان نقلناها بطولها
واستغنينا عن اعادة الاحتجاج على ما نصرناه بما حجج المجوزون بوجوه
الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد والتالي
باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى
شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية والتالي

الوقت لو صح لم يعلم احد انه مكلف والّلازم باطل امّا الملازمة فلان شرط الفعل

وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه

فلا يكون مكلفا الايقان قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت

متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق

التكليف لانا نقول انما نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا ونردد في كل جزء

فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة

التكليف في الجزء الاخر وامّا بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو صح

لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم

النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كان

الامر يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر

وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث علم علمه بامتثال

فعل المأمور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك اللطف في

الاخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح

بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له الا انه

قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان

غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر

مما حققه الشيخ اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في

الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعًا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير كونها ممنوعة فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد ره في تمهيد تنقيح المقام ما يتضح به سند المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت فحينئذ يعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه فلا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزم التحرز عنه ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته

٧٩

كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله

تعالى وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا واما جوابه فلا شغانه

من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح بر نفسه مجراى العادة بذلك اما

الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات اخر

زيادة على ما فعل لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس

المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم

من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع

فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى

تحصيل العلم بحال العبد او الوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى **اصل**

الامر بعد ما ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه دلالة على

الجواز بل يرجع الى الحكم الذى كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية

وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب

لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعنى الاذن في الفعل فقط

وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم

الا بما فيها من القيود ولا يدخل في الوجود بدون ضم شيء منها اليه فادعاء

بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن

في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذى اقتضاه النسخ موقوف على

مذهبه عدم بقاء الجواز

٨٠ كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون
المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب
ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه
كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الآخر الذي
هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى ولكونه في
الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود
والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز
جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع
كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح مانعا
لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في
رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه فح فلا يدل النسخ على ارتفاع
الجواز فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لبقاء ثبوت الجواز لان
الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين
فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد له في الواجب من علة هي الفصل له
وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول
يزول بزوال علته فيثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود
من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس فقد

انكره

انكره بعضهم وقال انهما متلازمان لان العلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من
مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي
ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان
الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض
لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذي هو الجواز وايضا ان
الجواز مقيد بان احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول
خلفه الثاني ومن هنا يظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل
وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول
بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به ثم
ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان
رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء
الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمال رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء
ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه اولا
والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك بان النسخ انما
توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه
وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى العلم
بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ضعيف وبيانه وجه

من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من مهية الوجوب قدر
مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد
قيودها اليه قطعا وان لم يترتب عليه الفصل للجنس لان انحصار الاحكام
في الخمسة بعد في الضرورة بات صح فالشك في وجود القيد يوجب الشك
في وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد
فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي قيد اخر كذلك يحتمل
التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه
ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول
باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود
القيد فيتساقطان وبهذا يظهر فساد قولهم في اخر الحجة ان الظاهر
يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما
يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم
لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على
السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد
في كلام جماعة ولا منهما ولا من المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا
القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ ذيل بما رد ذلك لبعضهم
قافية للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بان الباقي

هو الاستحباب

هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل

وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة

الوجوب لاجرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه

فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت فيه وجود الندب وكان

هو الباقي

البحث الثاني في النواهي

أصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم ومجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بما نهى الرسول و موضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة على نحو ما قلناه في الامر

أصل اختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثر ومنا الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة ره في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل

وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا
مثلا يمدح في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى
تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان
متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح
على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف
ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم
الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب
المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم
متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تأثير
صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة
من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان
يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة
المتأخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم
هذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر
وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند
اليها ومتجدد بها **اصل** قال السيد المرتضى وجماعة منهم العلامة
في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له

للمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة ره
واختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر والمذهب لنا ان النهي يقتضي منع
المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق
بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها
يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد
عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف
عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما
بحيث لو اعتذر بانه انتهى في المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك و
نهي السيد بمتناول لغيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا
يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان النهي للدوام لما انفك عنه وقد
انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد
للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن
ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في
القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض
فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك
مخصوص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا انه عام لجميع
اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو

للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على
انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر
المشترك اعني لزوم الاشتراك والمجاز لازم عليهم من حيث ان الاستعمال
في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال وعن الثالث ان
الفور جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يفيد بخلاف
الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا
فائدة لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور
لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك
واضح **اصل** الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في
ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه
قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص
فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى
وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني
اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من
الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه
بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا
الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان

الفعل

الفعل يجوز تركه لا يجوز بتعدد الجهة بان كان الفعل حسنا
يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث في ذلك
كالصلوة في الدار المغصوبة فيؤمر بها من جهة كونها صلوة مطلقا
وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن
اجازها صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع
بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع
انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا
بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور به وذاك منهي عنه
ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا
فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن
المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مأمورا به من حيث انه احد الاجزاء
المأمور بها للصلوة والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار انه
بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا
امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا
امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في
ذلك المكان فانا نقطع بانه عاص ومطيع من جهتي الامر بالخياطة والنهي
عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر

قوله بان كان الفعل حسنا [illegible]
او عموم [illegible] ان يكون [illegible] واحد [illegible]
الاخر [illegible] مع جواز [illegible] واحد [illegible]
مطلق بان يكون الجهة [illegible] اعم من الجهة [illegible]
الاول [illegible] حكم الجهة الواحدة [illegible]
صرح [illegible] القود والثاني لا [illegible]
كما صرح بعض المحققين [illegible]
[illegible] ان يكون بينهما عموم مطلق [illegible]
يكون الجهة المحرمة اعم من الجهة الموجبة [illegible]
ان حكم حكم الجهة الواحدة [illegible]
قوله كالصلوة في الدار المغصوبة [illegible]
[illegible] واحدا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ليس بينهما [illegible]
[illegible]
[illegible] الاتيان بالجهة الاولى [illegible]
بعض الصلوة في مكان مباح [illegible] الاتيان
بالجهة الثانية [illegible] الاول بان [illegible]
[illegible] صلوة [illegible]
في الدار المغصوبة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
لان [illegible] في حكم الجهة الواحدة [illegible]

احتجاج المجوزين ٢٣

والنهي اذ لا مانع سواء اتفقا او اللازم بط اذ لا اتحاد في المتعلقين
فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما ينفك
انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك
لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا
حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في
المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن
المتعلق فيه مختلف فان الكون فيه ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة
سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك
في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وعن الثاني ان
مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو
جزئها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا
الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات
باعتبار وجودها في ضمن الفرد فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم
حقيقة وهكذا يقول في جهة الصلوة فان الكون المامور به فيها وان
كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما
هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة
الكلية على ابعد الرايين في وجود الكلي الطبيعي وكان الصلوة

الكلية يتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا فاذا ٨٩

اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد

الكلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك

يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله

وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اه ان اراد به خروجهما عن الوصف ما الصلوة

والغصب فمسلم ولا مجدي له اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين

وان اراد به انهما يوجبان المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة

فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة

هذا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان

الجدال والعصبية عنانه **اصل** اختلفوا في دلالة النهي على

فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات

وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة

فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال اخرون بدلالة

اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع

دون غيرها مطلقا فههنا دعويان لنا على اولهما ان النهي

يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي

كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتيان بالمنهي عنه لا يكون

اتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة
ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث
وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة
باللزوم العقلي او العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك
انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد
بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم
اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء
الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في
ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة
يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين
ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويا
فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو
اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة
خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت
راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة
النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء
الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ

في حجة القائلين بان النهي في العبادات والمعاملات يدل على الفساد بحسب الشرع لا اللغة

في انتفاء الدلالة لغة

النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده
ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر
ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة
في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء
على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل بما قدمناه في دلالة النهي على
الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه
على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها كالغزالي
ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من ان العلماء
يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته
على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم
به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل
على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك وهم ان تمسكوا
في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل
التحقيق ما استند الى ما سابقا والوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة
لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان
مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب
الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول عليه في النهي انه

٩٢

مدعون دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر والحق ان نفي لا نسلم وجوب
اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تنافي
احكامهما سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم
منه ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافين
للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة
المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني لعينه
مثلا ولو فعلت لعاقبتك عليه لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع
الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان
الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند
التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر يقينا
قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله
عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام
فيه في غير العبادات وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم
غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت
لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر المطلب

الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول الفصل الاول

في الكلام على الفاظ العموم اصل الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو

٩٣

اختار الشيخ والعلامة والمحقق وجمهور المحققين وقال السيد جماعة انه
ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك
بين العموم والخصوص ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع
في العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم
الى ان جميع تلك الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما
يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم
اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة
فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر وايضا النكرة في سياق النفي للعموم
لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل واجمعين من الالفاظ التي
عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان قول القائل رايت الناس كلهم
اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك بط بيان الملازمة ان كلا واجمعين
مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء يتاكد
بتكرره فيلزم ان يكون الاشتباه متاكدا عند التكرير واما بطلان
اللازم فلانا نعلم ضرورة انه قصد اهل اللغة في ذلك التكثير
الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون بوجهين الاول ان
الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل
استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة

[illegible]

١٤

فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل

وهو ممنوع اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا تفيد

اليقين ولو كانت متواترة لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق

الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق

فيكون حقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل

عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر العموم من اللفظ

عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم

حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها

ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد على التقديرين

فيلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم

مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك

فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو

وارد على سبيل المبالغة والحاقا للقليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه

حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن

الاول فبانه اثبات للغة بالترجيح وهو غير جائز وهو معارض بان

العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ

على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا الاحوط من نظرائه

قوله الثالث [illegible]

[illegible]

عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص مخصوص في انها
للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل
على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك
بمثل هذه الشهرة من الوهن **اصل** الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم
حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققو مخالفينا على
هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ
ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد
العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة
وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء
منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه
بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار
الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان
مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع (كل مجموع الافراد) الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني
بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه
مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه
واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف باللام

96 العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق

حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم والكلام ح انما هو

في دلالته على العموم مط بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ

العموم التي هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات

ذلك بل انما يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه فائدة مهمة حيث علمت

ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ

الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة

في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي

كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وفي قوله ع اذا كان الماء

قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة

الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار

وجودها كما علم انفا وح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او

لبعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل

بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه

الى غير ذلك من موارد استعمالاته في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله

ارادة الجميع وهو معنى العموم ولما راجعت فتنبه لذلك من متفردات الافاضل

سوي المحقق قدس الله نفسه حيث قال في اخر هذا المبحث ولو قيل اذا دل

ثمة معهود وصدر من حكيم فان دلت قرينة حالية تدل على الاستغراق في المنكر ٩٧
ذلك بالنظر الى الحكمة **أصل** اكثر العلماء على ان جمع المنكر لا يفيد
العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك حكاه المحقق
عن الشيخ ملتفتا النظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا مثلا بين
الجموع في صلوحه لكل عدد كرجل بين الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما
ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم
فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فعلم كونها
مرادة وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت
على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة
وجب حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق
اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه
على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة
بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فبانا لا نم عدم القرينة اذ يكفي
فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان
موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا
للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب
الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا

فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا يخفى ان هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا
يظهر الجواب عن الكلام الاخر فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة
وانما هو اللفظ المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص احدهما ولئن سلمنا
كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب التوقف على ما هو التحقيق من
ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها
لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فائدة اقل مراتب صيغة
الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند
الاطلاق في هذه الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على
انه حقيقة في الزائد دون ما نقص وما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج
المخالف بوجوه الاول قوله تعم فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول
الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعم انا معكم
مستمعون خطابا لموسى وهرون واطلق ضمير جمع المخاطبين على الاثنين
الثالث قوله ع الاثنان وما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق
انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة
فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن
الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا
على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في

مني

اصل ما وضع لخطاب ۹۹ ثم ذا الخلاف في صيغة الجموع لا في جميع

المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تأخر

من زمان الخطاب وانما يثبت حكمهم بدليل آخر وهو قول اصحابنا واكثر

اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا

انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا

فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما

بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر

ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده

لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله

الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات فتعين

انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني

ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة

في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار المنقولة عن النبي وذلك

اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من

لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا

يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين

بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم والثاني

الثانى فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغة لم
بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان الحكم ثابت عليهم بدليل اخر وهذا انما
لانه ثبت فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين

الفصل الثانى فى جملة من مباحث التخصيص اصل

اختلف العلماء فى منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى
واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابى المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة
وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع
يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل فى حق الواحد على سبيل التعظيم
هو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة فى البستان
وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلاثة وقوله اخذت كل ما فى الصندوق
من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل من دخل
دارى فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة قائلا اردت
زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ فى جميعها اكثر
قريب مدلوله واحتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام
فى غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد
اولى من البعض فوجب جواز استعماله فى جميع الاقسام الى ان ينتهى
الى الواحد الثانى انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن

١٠١ موضوع على غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى
وانا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال
لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان
مستهجنًا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت
القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا
اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز
والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من
الاقل هكذا اجاب العلامة قدس سره في النهاية وفيه نظر لان اقربية
الاكثر الى الجميع تقتضي رجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة
الاقل كما هو المدعى في التخصيص في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على
ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جواز
مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مخصصًا باستعماله
في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد
بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروطة بشيء كما نص عليه المحققون
وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على
ما مر تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر فانا نقول

١٠٢ أي كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف

وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتحقق

مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه

ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة

الاشتراك في صفة العموم وهي ههنا الكثرة فلا بد في استعمال اللفظ

العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة

المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع

يقرب اه وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل للتخصيص جدا

وهو ما يبعد في اللغة لغوا ويستكره عرفا وعن الثالث انه غير محل النزاع فان

للتعظيم ليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به

من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك

استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع

انه ان لم يقدر ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في

العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام

وقد يتوقف في هذا العهد ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد

الامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كلا واحد

من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود

الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب هو مقدار ما
معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم
من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه
من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام
العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك
لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه
عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك
ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا احتج مجوزه الى الثلث الاثنين
ما قيل في الجمع وان قل ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع
حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة
يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث
هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر
فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر **اصل** واذا خص العام واريد
به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى قاله الشيخ والمحقق والعلامة في اسد
قوليه كثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة
ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا
فمجاز وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل

بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمنفصل من سمع او عقل
فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب ونقل ههنا
للناس مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في التعرض
لنقلها الثالث انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما
واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب
ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا
فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان
انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي
قد ثبت اختصاصها في اصل الوضع بالعموم حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران
احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على
ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم
اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول
ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله
وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له وان اعترض بان عدم
تناوله للغير وتناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه
ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي
حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث

انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في 105
نفس الباقي ولا ينفي حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد دعوى
اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع
من التبادر الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يتبادر العموم وهو
دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج
الى القرينة على ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل
القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي
لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا
لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة
ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر
في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه
ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع ولا وقد صار لغيره فكان مجازا
ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ
العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين فيه ونبه متعدد
ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو
من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير
مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال

حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر

حجة القائل بالحقيقة ان خص بغير المستقل

المسلمون

المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط
واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون
للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف
سنة الا خمسين عاما مجازا ايضا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا
واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل
واحد من المذكورات يفيد بقيد وهو كالجزء له وقد صار بواسطته
لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بذلك نزلنا نقلت عنه ومعناها نقلت
اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم و
الجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو
مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم
وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى
واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف
واللام والحكم بكون الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير
تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل
الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور
الثلث يتحقق في العام المخصص لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين
المخصص وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي

من لفظ

من لفظ العام لا بما به المدلول بعده على الاستواء فكيف يلزم من كونه مجازا ١٠٧

عدم كون هذه مجازات أحتمل الأول عندي أن تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية

في غير محل التخصيص إن لم يكن المخصص مجملا مط ولا غرو في ذلك فإن الصحابة

محال الفائم يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبة عنه من الناس من

أنكر حجيته مط ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على أقوال شتى

منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالأول حجة لا الثاني ولا حاجة

بنا إلى التعرض لما فيها فإنه تطويل بلا طائل إذ هي في غاية الضعف و

السقوط وذهب بعض إلى أنه يبقى حجة في أقل الجمع من اثنين أو ثلاثة على

الرأيين لنا القطع بأن السيد إذا قال لعبده كل من دخل داري فأكرمه

ثم قال بعده لا تكرم فلانا أو قال في الحال إلا فلانا فترك إكرام غير من

وقع التنصيص على إخراجه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة

وذلك دليل ظهوره في إرادة الباقي وهو المطلوب احتج منكر الحجية مط

بوجهين الأول أن حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر ما تحته

من المراتب مجازاته وإذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ

مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي أحد المجازات فلا يحمل عليه

بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن

هذا يظهر حجة المفصل فإن المجازية عنده إنما يتحقق في المنفصل للبناء

على الخلاف في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهراً وما لا يكون حجة والجواب عن الاول ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل بعينه يفيد لافادة كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافاً الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما عرفت في بيان افادة المفرد المعرف للعموم لان المفروض انتفاء الدلالة على المراد ههنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يجوّز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع ح مقطوعاً به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي

اصل ذهب العلامة ره في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية

جواز الاستدلال بالعام قبل الفحص

علم الجواز ما لم ينقض في الطلب وحكي فيها من القولين عن بعض العامة ۱۰۹

وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في
جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة
في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين ان العمل
بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث
فقال الاكثر يكفي بحيث يبلغ معه الظن بعدم المخصص وقال بعضهم انه لا يكفي
ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين
لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين
وتصريح آخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل
وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين
المخصص فذاك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد
ذكر مثل هذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معتد به عندنا من حيث
العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمر عن عناد
اذا عرفت هذا فالاقوى عندنا انه لا يجوز المبادرة الى الحكم قبل البحث
عن المخصص بل يجب الفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب
ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض لنا الاجماع فانه في الحقيقة
جزئي من جزئيات ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية

دلالة التخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام
الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقفه حج
احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط
القطع لانه لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو
لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر
العمومات واحتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في
التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة
ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود
في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا
والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود
ما يصرف اللفظ عن حقيقته لهذا احتج العلامة على مختاره في
التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل والجواب
الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما
عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن
المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق
واحتج مشترطوا القطع بانه اذا كانت المسألة مما كثر فيه البحث ولم يطلع
على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة

١١١ البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه

اصلا انه لو ورد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد

ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه وجب منع المقدمتين على العلم

عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند كثرة بحث المجتهدين فان كثيرا

ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث وبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد

ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص

اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده

الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يخص هو به

اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء

ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن

نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياج

الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء

المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وقال بعضهم

بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ ره وقال اخرون انه ظاهر

في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي

الامرين وقال السيد المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور

القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان

١٢٢ الاخيرة مخصصة على كل حال فلم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء

في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين

حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا لا يرجع حاصله

الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في التهذيب وليس

بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما

عري عن القرينة والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من

الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو

حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما يقول

المرتضى رحمه الله وان كنا موافقين في المعنى له ولم نصرح به بلفظ

الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه فانه

قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه

الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى ما يليه كما قال

ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او

امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ

فهذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك

من الموافقة يجب الحكم بالقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص

على كل تقدير غاية ما يجوز ان يقال هناك انه لا يعلم كونها

مراده بخصوصها او في جملة الجميع فحينئذ لا اثر له في الحكم المطلوب ١٢٣

هو ظاهر فالمختار ان القرينة في الحقيقة انما هو مخصص ما سواها

ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتذكرها كشف الحجاب عن وجه

المراد ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور

المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا

او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص

التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر

لا لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج تحت جزئيات اضافية او حقيقية

فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال

بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه

والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات

الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك

المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما

لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا من القسم الاول من هذين

الشقين فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام

به مدلوله وصيغة مفعول لمن وقع عليه عموم الوضع الموضوع له

في ذلك ومن القسم الثاني المبهمات كالاسماء الاشارة فلفظ هذا

مثلا موضوع بخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور
الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا
المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما قلنا
بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يتوهم او يراد
واحد مما يشار اليه بل لابد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان
موضوعا للمعنى العام لكان اطلاقه مجازا فيه دون تلك وهكذا في الكلام الباقي ومن
لا فعال الملازمة له فهم فان وضع اللفظ للمعنى
هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو
نوع من النسبة لكل واحد من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعة
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء
معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما الافعال التامة
فلها جهتان وضعها من احدهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس
الى ما اعتبر فيها من النسبة الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان
لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك
لفظ نصر مثلا موضوع وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت
عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح
اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام
لخصوصيات الاخراج اما الحروف منها فظاهر واما الفعل فلان

لما لم يكن وضع الفعل

الاخراج

الاخراج به انما هو باعتبار النسبة قد علمت ان الوضع بالاضافة اليها
عام واما الاسم فانه من قبيل المشترك اذ الوضع فيه عام كما عرفت
ان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحيته للمستثنى
لذلك وهي تحصل بالوضع فيها كونه موضوعا وضعا لا ذات اعني
بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اتماميهما او نحوهما
مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء كان
استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائر
وان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة
ولعل ذلك هو الاشتراك في تشبيه لاتحاد الوضع فيه وتعدده في سائر
لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج في لفظ المشترك الى القرينة انما هو في التعيين
المراد لكونه موضوعا للمسميات المتنافية بحيث يتبادر ويدل على تلك المسميات
اذ كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج في تعيين المراد منها الى القرينة
بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متنافية بل يمكن
حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة البعض
اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين منها
وكونها من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحا للعود الى الاخيرة
باعتبار معنى والى الجميع باعتبار معنى اخر فيه فحكمه حكم المشترك فلا

انضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا عاما متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مط والى الاخيرة مط مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه

حجة الاشتراك

وحجة المرتضى ره بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والقاصدين الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على انهما متجوز بها في احدهما انه حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن واستعمل اهل اللغة استثناء يعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعى من جعله ظاهرا في احدهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة اقتضت ذلك ومن ادعى رجوعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملة محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعوده للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى

واحدة منهما

واحد منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شئ منهما وقد نظرنا
في كل شئ يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب
ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه
من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على كل واحد
الامرين فنقف فيهما ولا نقطع على شئ منهما الا بدلالة الرابع ان القايل
اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت ذكوتي قائما او قال صباحا
او مسا او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال والظرف الزماني او المكاني ان يكون
العامل فيه والمتعلق به جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به
ما اقرب اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره
الكل او البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والحال و
الظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله
فان قيل لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل
فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا
من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف لا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين
من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي تعقبه الحال والظرف
هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع ان لكل عامل
بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص الحال بشئ منها بالاشتراك

٢٢٨ بل المقتضي بحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه

موضوعا بالوضع العام ولعله معرفتها هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف

او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه

انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه

موضوعا بوضع واحد كما قلناه ولا يدفع الاشتراك من وضعين واما

عن الثالث فبان عود الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع واختصاصه

بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل تردد الامر بينه وبين ما قلنا

وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك

بل على الاعم منه ومما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع وجوه ستة

احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع

عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما فان قوله تعالى في اية

القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف

يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت بني زيد بن

عبد الله وابني زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان

الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك

ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا

يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره والجامع

بينهما ان كل منها استثناء غير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح ٢٢٩
للرجوع الى كل واحد من الجمل والحكم بالعود الى البعض تحكم فيجب عوده
الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها للبعض اولى من الخروج تناولت
الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما
استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة
من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل منها
اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم
الا ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيهما مقام ذلك
ذكر التوبة مثلا مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق
الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم
يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه
فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض
يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم
في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في
اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشيئة
عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض

حروف فهو لو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد
يذكر المشيئة في الماضي ويقول القائل عجبت من زيد ان شاء الله وانما
ادخلت المشيئة في الماضي في كل هذا الموضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي
لا لغير ذلك فان قيل كيف تقتضي تعقيب المشيئة اكثر من جملة وتوقف حكم
الجميع ولا يحتمل التعلق بالاخيرة فقد قلنا الا انهم نقلوا الاجماع على ذلك
لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم
الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما
يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا
يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل
لانها موضوعة للشمول والاستغراق ويجوز ان يكون وجه الشبه بها في هذه
المقام انما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع مع ذلك ليس بظاهر
فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت
رجالا كان كلامه صالحا لارادة البعض والسود والطوال والقصار
ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل من صلح هذا اللفظ له وعن
الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون فيه ذكره ويدل
على مرادهم في اخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك
يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم

بالاختصاص وعلى وجه الاشارة الى ان اعتبار الانفصال في الكلام وعدم الفراغ ١٢١
منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشيئة انما هو لصحة اللحوق
والتأثير فيه ليتميز حكم ما يصح لحوقه في الكلام مما لا يصح لا لصيرورتها
ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن المحل
المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل
لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة
الواحدة لدفع محذور الهذيان فيبقى الدليل في ما في الجمل سالما عن المعارض
وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة
خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدم عدم استقلاله
بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد
فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جامع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره
لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره الثالث ان من حق
العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة وهذه يقتضي خلاف ذلك
ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة فلم يجز تخصيص غيرها
ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل
جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد
الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب

وهذا في اعراب واحد لنص سيبويه عليه قوله هو ولئلا يجتمع المؤثران
المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء
عن الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت
غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي يليه دون
ما تقدمها فكذا في غيره نفيا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم
انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما
لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت
يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذا الجملة الثانية
حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فيكون مانعا من تعلقه بها والجواب
عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه نوع تجوز في
لفظ العام لان الاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم
الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء
اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاستثناء كما
هو راي محققي المتأخرين فظاهر وكذا على القول بان المجموع من المستثنى
منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب
واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي منه بعد الاستثناء
مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان

الحكم لم يتعلق بالاصالة لا بالبا في خلا مخالفة بحب الحقيقة وقوله ١٢٣

ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل لحمله الواحد لدفع محذور الهذرية

هذا فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة

مما لا يدانيه شوب الريب ولا يعتريه شبهة للشك وتعلق الاستثناء

بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل حينئذ بالاصل بدفع

محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان رفع الهذرية لو صلح

بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق

عرفا وانقطع من المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق ايضا والتالي

تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام

ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني الظاهر واستصحاب

هذه الارادة فتوجيه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان المتكلم

ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي

وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق

الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا

للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا

له وموجب رده ويمشي ذلك الى الاخيرة ايضا ولا مجال معه لدفع

محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها

مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان لمريد العدول عن الظاهر ان
يأتي بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فالوثوق الفرق
منه لا ينبغي للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما
كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع
بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل
الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا
للزومه على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي
بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة
في شيء فان عرض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالندب في صيغة
الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة
عن القرائن تدل على الندب في ذلك لان قضيتها كون الفعل راجحا
امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زائدا
في التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ
فيه واقعا في محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه
حقيقة في الندب فقط وهذا مما يفرق به بين القولين حيث ان
الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما
هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في

١٢٥

الندب وعند بعض الاصوليين القول بالاشتراك في مرتبة لو تحققت هو بنظر
الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بمنه ذلك
بنافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا
فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان
الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها الذي تجوز المتكلم
نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضوع الاسم
ولا عادلا في حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما
ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم اذ اراده معا
متجوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما
علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدليل في كلامه
الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على
انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على
وجود العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر ان علاقة الكل والجزء بالنسبة
الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها
بل لها شرائط وهي ههنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول
الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق
بغيرها ونحن نقول بان العود الى الجميع عندنا وعند السيد محتمل لا واجب

١٢٦ واما قوله لعلو جامعه فانه لاستقلاله الى اخره فظ البطلان لان ما يستقل
بنفسه لا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا
بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخير
ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى رضى الى هذه الجملة
جملة جواب عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع باتها
من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضى ان يتوقف في
ذلك كما ذهب من اليه لانه يبنى دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا
يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب تعليقه فهو جائز فمن يقطع على
ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة
على ذلك عن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل
عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن
نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نمنعا
عدم الاضمار قوله يلزم ذلك ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء
اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في
المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع لضعف دليله
ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها معنى
الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم معنى المقتضى ولكونها نائبة عن

استغنى كما ان حرف النداء نائب عن انادى وهو المتحير سلمنا لكن يمنع عدم جواز
اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانه لم ينقلوا الحجة بعينه وانما حكى
نجم الائمة رض انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه بانه قد يجوز
في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك
انما هي علامات مما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد يعمل
بنص الكسائي على الجواز نحو قول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه
بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كما في قام
واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان
في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض
محققي المتأخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى
توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم
كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على ذلك تجويز من
حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا
حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما
بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما معا اعني بالاشتراك
والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما على المبتدا
وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الجزئية عن الخالي عن الضمير

وايضا فلا لغا فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب

ثم انه يجوز عند سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة

هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه

هنا يخالف ما نقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم

ايضا نجم الائمة رض عن الخليل ونقل عن سيبويه القول بان العامل في

الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء

عن الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه

بالامرين يقتضي لغاوته وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال لك

عندي عشرة دراهم الا درهمين الا درهما رجع الاقرار الى التسعة لكونه مخرجا

من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى

مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل

ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله علي عشرة الا درهمين وهو

الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه

راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد ذلك الاثم

وعن السادس بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه

منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة

الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذا

عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد

بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا فان

بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع والحال في

والامر فيه هين وبعد ما عرفت من النظر في الحجج السابقة لا يخفى عليك

سوقها هنا وتمييز المختار منها عن المزيف **اصل** ذهب جمع من الناس

الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا

له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق عن الشيخ ان كان ذلك وهو

قول جماعة من العامة والمختار هو التوقف وفاقا للعلامة في تهذيبه وهو مذهب

المرتضى ايضا وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن

ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في بعولتهن للرجعيات

فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه

للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف هذا هو الاقرب عندي لنا

ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ

العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما

الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على

المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع كان مستعملا

به على سبيل الاستخدام فان من نوعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره

بحال

وان تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له

وفيها مذهب المتوقف

قوله والاظهر وصعه قال بعض المحققين وضع الضمير على ان يراد به ما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له فان اريد به المعنى الحقيقي للمرجع فهو حقيقة وان اريد به المعنى المجازي فهو مجاز لان الضمير بمنزلة اللفظ المحكي عنه وقال بعضهم وضعه على ان يراد به ما اريد بمرجعه فاذا كان الضمير موافقا للمرجع في المراد فهو حقيقة والا فهو مجاز اذا عرفت هذا فنقول ان جعلنا السؤال متعلقا بالمسألة ... مشهور وان جعلنا معارضة فالجواب مشهور كما لا يخفى قوله بل يتجوز بالضمير عنه لا يخفى ان التجوز في الضمير انما هو بالتخصيص لا نوع اخر من المجاز فالتعارض وقع بين التخصيصين لا بين التخصيص والمجاز فلا ترجيح على ان قول كان كذا قيد وانت خبير بان الضمير ليس من الفاظ العموم التي يكون تخصيصا به غير مجاز وارادة الخصوص منه مشترك معنوي ... عليه التجوز في العموم او شبيه بالمشترك اللفظي بين العموم والخصوص على ما حقق في الزين وتخصيص الذي

المعنى المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي لهو يدل من ضميره المعنى المجازي عنى الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم عند التخصيص ازيد مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما اريد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف الظاهر من المرجع فاذا اريد بالعام المخصوص لم يكن الضمير عاما فيلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعل التخصيص هو الاضمار لان التقدير رجالا اية ج وبعولة بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعيف ظ بعد ما قررنا اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص

الضمير مع بقائه على عمومه لو تقتضي مخالفة الضمير للمرجع الثنية ٭ ١٣١

والجواب منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع حكم ٭ ونحمل

سائر حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم

يدل على خصوصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر اليه لا

يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه فلا يلزم من خروج احدهما

عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته كذلك ووجوب

المنع عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل

اعني مطابقة المرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا

للتجوز في لفظ العام فلا بد من الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص

التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه

لاحد المجازين على الاخر لا جرم وجب التوقف **اصل** لا ريب في

جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم

المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي

عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص

انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام

على خصوص ذلك الخاص والرجحان الاقوى ظاهر وليس الامر هنا

كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا

فلا يصلح للمعارضة وح لا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص قوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التى هى حجة او كلها لا ينقص فى القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات

اصل لا خلاف فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظ ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مط وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مط وهو مذهب السيد ره فانه قال فى اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن فى ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجاز ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعى متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل كان قطعيا ام ظنيا واليه يميل المحقق لكنه بناء على منع كون الخبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعى وخبر الواحد ظنى والظنى لا

يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغى وللثاني انه لو جاز التخصيص به جاز ١٣٣

النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع

من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم فلو جاز

التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاية

وهو ثابت في النسخ ... الجواب عن الاول ان التخصيص ... في الدلالة

... وان كان المتن قطعيا

فلم يلزم ... القطعي بالظني ما هو ترك للظني بالقطعي وبتقرير اخر

ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة والخبر الخاص

ان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه وضعف

من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان

الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص

اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي

فلنا امل حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي ولا يعارضه الا ان

يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على

تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل

لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي يترك

بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا الا انه في جميع مراتب

التجوز بالجوز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب
بمثل ما تقدم فان التخصيص يقدح في الدلالة وهي ظنية فلا ينافي قطعية
المتن وحجة المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من آخر كما ذكرنا
فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب بترجيح الخبر بان في اعتبار
جمعا بين الدليلين وفي اعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من
الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق هنا فعلم مما نذكره في محله من مبحث
الاخبار ان شاء الله تعالى خاتمة في بناء العام على الخاص اذا ورد
عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما
مقترنين اولا والثاني اما المتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة
الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف يعتد
به الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله يبني على جواز تاخير بيان
العام فمن جوز جعله تخصيصا وبيانا له كالاول ومحقق غير المجوز
بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت
العمل وبين راد له وهم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل وسياتي
تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبني عليه
ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا

للخاص وح وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح ١٣٥
ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء
الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده
ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته
وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند ذينك المحذورين فكان اولى
بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التأخر عن وقت العمل
بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان وليس التخصيص في اعيان
العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر لان مرجع حجية النسخ
بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك
في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص
في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر وحجة القول
بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل
المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان ياتي على
الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال
لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا
لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان
له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي

فان تعديد الجزئيات وذكرها بالنصوص يمنع من تخصيص بعضها لما فيه
من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص
ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان
النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني
بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد
بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه
اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ
علله بانه لا يجوز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند
ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما
يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان والجواب عن
هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير
سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد لما هنا للاحتجاج
على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في
التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل فيه بالخاص
ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان
الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور
العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وحينئذ فان كان [illegible]

اوظنيين والعام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده
بين ان يكون مختصا وناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا
فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما
على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ
بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا
مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ
معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق
مع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل
على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ
ح لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول
ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل و
ذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فنتمسك في نفيه بالاصل و
يلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمنا
رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص
هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخير
الخاص عن وقت العمل فان التخصيص ممتنع ح لاستلزامه تاخير البيان
عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث

لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه الا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فيختص التوقف به وما عداه من الصور خالص عن هذا الشوب وح فلا وجه لتخيل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة عن تادية الاغراض كلا صريا بإهذا وينبغي ان يعلم ان هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى ره عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء و

والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه ثم ما
ذهب اليه من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالتبيين في المقام الاول
ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك ظاهر لدوران الخطاب
بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف

المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين اصل

المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة
لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما
يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج
من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات
المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة
بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة
فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق
الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف
حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس عالما فلا يحمل احدهما على الآخر
بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان متضمنين لهما من جنس
واحد بان كانا امرين او نهيين او لا كان يكون احدهما امرا والاخر
نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان تقول ان ظاهرت

١٤٠ فاعتق رقبة وتقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر
وان كان الظهار والملك مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما
ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عارفا وح فاما ان يتحد
موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه
اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على
المقيد اجماعا نقله في [illegible] ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له
تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فههنا مقامان
حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد
فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق و
العمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد
وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي منه احتمال التجوز في المقيد
بارادة الندب عن كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخيير
وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا
بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه واما مع تساوي
الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض
المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد

الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله
ح على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه
على الطلاقة فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا
على الحكم مبتدأ مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال اه هو كما ترى
واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من
المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فيصير عاما الا انه
على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض
المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص فيسمى
تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان
للعام المتقدم ولبس نسخا له فكذلك المقيد المتاخر حجة الذاهب الى
كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلوح لكان المراد
بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية
اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي ما
يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول الدلالة
والفهم بعده لا قبله وما ذكره انما يتم لو وجب حصولها قبل وليس
الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني ان يتحد
موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول لا كفارة في الظهار

ولا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في اشترى اللحم

فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كالمطلق

الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا

لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى

انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه

مطلقا وكلاهما باطل لاسيما الاخير **اصل** المجمل هو ما لم يتضح

دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا

يقترن به ما يدل على وجه وقوعه اما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده

بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار

للتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مخيرا بكسر الياء للفاعل

وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو

الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير

حيث تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وضربته

لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما

وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان

مع الجهل به يوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام

الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهيهنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى

وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثر على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال وان يتبادر ايضا من لفظ القطع الابانة التي عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فلا اجمال احتج السيد بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فيقولون عوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطاه بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب باصابعه وقال ايضا بل يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج ايضا بان لفظ القطع ايضا مع ذلك فان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد في الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان

في نادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة ولو كان
استعماله في الابعاض متعارفا دون الانتفاء فان ذلك بمجرده لا
يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما
بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير مثله فانا قد بينا
ان القطع ظاهر في الاباحة الثانية عند جماعة في المجمل نحو قوله
لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا
وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا
ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل
والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية
في الصحيح من هذه الافعال كان معنى لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي
المسمى ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فيتعين
الارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر
وقد عرفت انه ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة
والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان
متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي
الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل

فكان

فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال

لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو منه

وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف في امثاله قيل هو كا

لعدم اذا كان بلا مفيد احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف

فمنهم من يفهم نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما

ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف في الفهم ان كان فانما هو

باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب

يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عنده

لا مجمل الا انه ظاهر عنده في كل شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده

بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته

الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن لفوات

شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال

كذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظ واما اذا

كان له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الآخر

فيحصل الاجمال والجواب ظ مما قدمناه فلا نعيده المسألة الثالثة الاكثر انه

على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت

عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرا

المسألة الثالثة فيه انه لا اجمال في التحريم

كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل
المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في
الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او
الحرير او الامهات فهم من ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة
فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار
فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر
للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوص بعينه
شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال
والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت
من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله **اصل** المبين
نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه مثل والله بكل شيء
عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى
ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح لبعض الناس
خلاف في الفعل ضعيف لا يعبا به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول
صلى الله عليه وآله وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى آخر
الآية فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة في
اظهر الوجهين وكقوله فيما سقت السماء العشر فانه بيان للمقدار

الزكوة المامور باتيانها والفعل من الرسول كصلوته فانها بيان لقوله

واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله ولله على الناس حج البيت

ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله

صلوا كما رايتموني اصلي او خذوا عني مناسككم واخرى بالدليل العقلي

كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم

يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره

عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل

في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب

الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل

المرتضى فقال ان الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه

الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان ظاهره

محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا نقل الى العرف الشرعي

الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية

عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا انه يجوز

تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره

كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي

بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد

وهذا الحكم سيفنى وقال امير الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد لو نتعرض
له في اصل البحث وما ذكره في اثنا الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه
يحسن منه تاخير بيان مثل المامور به لوقت الذي يتنجز فيه عن وقت الخطاب
وان كان ابعا بالخطاب العين يعيده هنا من رغبته العلامة عن قول السيد
بموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه
من البعد المخالف لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه
في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا استشكال وجعل كغيره وجها
للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه
من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلي
او غيره بحيث يعد ان وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع
لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان
كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين وستراه
وكان العلامة لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال هذا والذي
يقوى في نفسي هو القول الاول لما انا لا اتصور مانعا من التاخير سوى
ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما يستمعه وسنبين ضعفه ولا
يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف و
توطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب

الثواب

الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المأمور به حجة المانعين على
عدم جواز تأخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان
يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد منهما والجواب
منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف
المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلوليه فيطيع ويعصي
بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على منع تأخير بيان
غير المجمل ايضا فتعلم حجة المفصل وكذا الجواب واحتج المرتضى رض
على جواز تأخيرهما بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يعرض فيه
مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا فيه وجه
قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير
صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد
وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت
بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتأتيه وتذره واسلمها اليك
عند توديعك وانفذها اليك عند استقرارك في عملك ايضا
فتأخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تأخير قدرة المكلف
على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا ولا
على ما ثم وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه

في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج
على الثاني أعني منع تأخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام
لفظ موضوع للحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو
لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال
في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب يريد به غير ما وضع له من غير دلالة
قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا
وهو يريد التهديد والوعيد او لا تقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب
الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا او لا ان يقول رأيت حمارا
وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك ولهذا المعنى يتميز
الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من
دليل وليس تأخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد
به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة واراد به قدرا مخصوصا فلم يرد به الا ما اللفظ
بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال لعبده اعطه شيئا فانما استعمل اللفظ
الموضوع في اللغة للايجاب فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل اللفظ
العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه
دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشيء

بخلاف ما هو

بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا تما
به مع انه لا يجوز ان يكون دل به على الخصوص ذلك لكونه يقتضي كونه د
بما لا دلالة فيه ان يكون قد دل على العموم فقد دل على خلاف مراده لان
مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقبح كونه
دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا لا نسلم ان الحاجة ليس لها تاثير في دلالة
اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل على الشيء يرجع اليه دليل نحو
فان قيل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي
يتضمن تكليفنا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار ونحوه
الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره
من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستدلال من الكلام
الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه
ان يكون مخصوصا ويتبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة
شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا
ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه بشرط ان يدل
دليل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده
للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما
العموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يتركه على حاله فيعتقد العموم

او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم
وقد اشار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق في ظاهره على اصح
الوجوه هذا جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه
بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه من زيادة التقريب والجواب اما
عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف
به ان لا يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه حتى انه عد من الموقت ما
يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو
قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ولاح فلا بد من كون
لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه نعلم ان
المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي هو حقيقة في
غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا
التجا بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكينا
عن العلامة ره فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور
لكن السيد ره ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة
وجعله وجها للرد على من منع تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا
على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ
فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لان ذا فلانه صلوا

واراد بذلك

وأراد بذلك غاية معينة فالانتهاء إليها من غير تجاوز لها من ١٥٢

الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهبنا فإن

يجوّز تأخير بيان المجمل ولم يجر ذلك عند أحد مجرى خطاب العربي

بالزنجية وإن قالوا أليس يجب أن يبين في حال الخطاب كل مراد الخطاب

قلنا أصبته فيه فإن قالوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك قلنا فإن قالوا الحاجة إلى

بيان المجمل لا يجب أن يفعله وإنما يحتاج في هذه الحال إلى بيان صفة

ما يجب أن يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في نفيكم

تأخير البيان لأنكم توجبون البيان لشيء يرجع إلى الخطاب لا

إلى إزاحة علة المكلف في الفعل فإن كنتم ما تعتمدون من تأخير البيان

لأمر يرجع إلى العلة والتمكين من الفعل فإنكم تجيزون أن يكون المكلف

في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلات وذلك أبلغ في رفع

التمكين من فقد العلم بصفة الفعل وإن كان امتناعكم لأمر يرجع

إلى وجوب حسن الخطاب وأن المخاطب لا بد أن يكون له طريق إلى

العلم بجميع فوائده فهذا منتقض بمدة الفعل وغايته لأنها من جملة

المراد وقد أجزتم تأخير بيان المجمل لأنه مذهب إلى أنه يستفيد بالخطاب

المجمل بعض فوائده دون بعض وقد أجزتم مثله فالرجوع إلى إزاحة

العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذا عبارته بعينها وإنما نقلناها

للخبر بأهلها فلم ينقض قول من يجيز

الطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه نحن نعيد عليه كلامه ههنا وننقض أسئلة لا له بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تثنية التقرير فان مواضع الاشياء على نزارتها لا تكاد تخفى على الناظر لطريق تغييرها وسوقها بحيث تنتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة عن وقت الحاجة فاما تأخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع متمسك من جهة الوضع دليل وانما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك على هذا انه لا نزاع في جواز تأخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه اذا قام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما تحقيقه ولو كان مجرد التلفظ باللفظ يقتضي ظهوره الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي يظن في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل اتماما

وأما ثانيا فبالحل

انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم
السامع مع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا
عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم من محققي
العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع
ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان
للعام مجردا عن القرينة حينئذ يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مرادة
فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد
التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لابد ان
يعثر عليها فيحكم حينئذ بمقتضاها ظنا في موضع النزاع انه لا يجوز
الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة مطلع
المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على ابن
من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث
قال ومن قوي ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل
ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول
ليعرف المراد فالذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من
الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في
الجملة انه يمتثل بما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول

من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول وهذا كلام ليت شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فالذي يجب ان يفهمه

١٥٧

المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف
عن اعتقاد احد الامرين بعينه و يعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له
المخصص قلنا ما الفرق بين هذا و بين ما قلنا من جواز تاخير البيان
فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة و تمكنه من الرجوع اليها هنالك
وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة
لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو
مخاطب بلفظ له حقيقة لم يرد بها المجازية من غير دلالة على المجاز
وهو الذي نفيت الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى
من البين و انما يستقبح الخلو من الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك
في موضع النزاع و يبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح
تاخير القرينة عن الخطاب فستشهد انما ذكره من الوجوه الثلثة
فانه يقال عليه لا تم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع
موجودة و مجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع
الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها الا من جهة
الحاجة في الوجه الاول وهي لا ترجع عن فعل المهدد عليه مقارن الخطاب
فلابد من اقتران البيان به و ايقع تحقيقه التهديد عرفا انما يحصل مع
مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة انما هو باعتبار

عدم تحقق معنى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني
ان فرض وقت الحاجة فيه متأخرا منعنا قبح التأخير فيه وان فرضنا مقارنا
للخطاب سلمناه ولا يجدي نفعا والوجه الثالث ليس من محل النزاع في
شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب
اقتران القرينة فيها بالخطاب قضاء العرف بذلك فيها ط ايضا مع
ان ... القرينة المبينة للمراد منها حال العدل عن موضوعها
بصيرة كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج
وقد علم من هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نم انه بالتأخير
يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مجرده الخ
قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فمم
لانه هو المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمم ولا ينفعكم فو
فانا خاطب به مط لا نم ان يكون دل به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل
به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي نصبها على ذلك بحيث لا
يستقل واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحية الدلالة
بمجرد احدهما مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا اذ من المعلوم
ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة
ليس بمؤثر في دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه يقطع

باحتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن فا ... البينة
والاصل المجاز واي بعد في هذا الثانية وانتم تقولون بمثل ...
الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشتغولا بكلامه ...
فاذا انقطع لا يجب للسامع الحكم بارادة شيء من المضموم ...
بعينه الحال اما بنصب القرينة فاجيب واما بعدها فالحقيقة ...
الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان وخالا ...
والفصل لا يجوز انكار وصل الثانية ويهدا بخوف اقوله ...
قلو شئت حاجة الخطهو تسع قبا بعد ... لمن من جوز التجوز ...
بعد كما يقوله في وقت الخطاب فيجي الاحتمال المناد ...
من قبل وينتفي فيحصل الدلالة من بعد قوله على ان ...
يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا الخ قلنا ونحن لا نجيز ...
فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت ...
ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما ...
واما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان ...
في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ غايته ان يصير مجازا ...
وهو غير ضار ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم ...
من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان الوقف فيما قبل وقت

الحاجة بمنزلة الوقف الى اكمال الخطاب من المعلوم ان ذلك لا يبعد توقفها
والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة
وبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان الاحتياج الى القرينة هو
في العموم فان الخصوص يتبع الارادة على كل حال

المطلب الخامس

في الاجماع الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم ومنه قوله تعالى
فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى
اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية
على امر من الامور الدينية وفي امكانه ووقوعه والعلم به وحجيته للناس خلاف
في المواضع الثلاثة فزعم قوم منهم انه محال واحال اخرون العلم به
مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل
باطل والذاهب اليه شاذ وحججه ركيكة واهية وهي بالاعراض عنها اجدر
والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا
وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مداركها فانهم لفقوا
لذلك وجوها من العقل والنقل لا يحصل طائلا ومن شاء ان يقف
عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة
ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما هو مستقصى في
كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم

١٦١

حافظ الشرع يجب الرجوع الى قوله فيه ومتى اجمعت الامة على قول كان
داخلا في جملتها لانه سيدها والخطأ مامون على قوله فيكون ذلك
الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة
التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان وجه
الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان
الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة
الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم
بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم
اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم
ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة
القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين واكثرهم ممن هو
معروف الاصل والنسب وقال المحقق في المعتبر اما الاجماع فعندنا هو حجة
بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو
حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله
فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب
مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة
هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن

هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل

الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة

من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير

قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما استند به عنهم الشهيد

في الذكرى من تسمية المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع

بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع و

ان بعد او بارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا

الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا

لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرر في

الاصول من غير قيام قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء

الدليل على حجيته مثلا كما ستذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى

الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه في الفساد

تاويل الخلاف فانا نراه في موضع لا يكاد تنالها يد التاويل وبالجملة

فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار

لعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى الحق

امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما

ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف

بدل على الوجود وذلك ان نقول ان استلزم ... بفساد ولو كان الاطلاق حقيقة واما اذا كان مجازيا فلا ودفع الثالث بان تاويل الخلاف وكثير من ... لم يتعرض لدفع الرابع لانه بعيد جدا فلا تنافي

فيه ان من قال بمجرد الشهرة اجماع

النقل ممتنع معه ... يتوقف على وجود ابتداء بل يتعلق بالاطلاع ... الاطلاع في زماننا على حصول الاجماع مطلقا الا من جهة النقل ... خفاء في صحته ... شيء من افراده ... فلا يرد انه ان كان المراد به الاجماع الحاصل ... فلا فائدة في هذا الكلام ... الا بالاجماع وان كان المراد به الاجماع الحاصل في عصرنا فلا يستقيم ما مر

وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدّعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارن لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ما ادعاه انما هو الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل بل من تتبع اقوالهم وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يشعر به قوله اخيرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الثانية

قال الشهيد ره في الذكرى ان افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف

فليس اجماعا قطعا وخصوصاً مع العين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع علم
علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع
هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم تمسك نظر من حجة
نقلية او عقلية أن ظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء
بغير علم ولا يلزم من علم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي
ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون

الفائدة الثالثة حكى فيها ايضا
عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقرب ان كان مراده
اللحوق في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى
التي لا يعلم لها مخالف بقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا
في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى بها وضعف بنحو ما ذكرناه
في الفتوى وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل
زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثرها يوجد مشهورا في كلام الاصحاب
حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية التي الفه
في دراية الحديث مبينا بوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا
بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة

فدعل

قد عمل به الشيخ ومتابعوه في نسبة شهرته بين العلماء وما دروا ان مرجعها
الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت عنها بتبعيته قال نور الدين قدس نفسه
وممن اطلع على هذا الذي تبينته وتحققته من غير تقليد للشيخ
الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين
ابن طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة
المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس قدس سره ان الحمصي حدثه
انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد
عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي يفتي به ويجاب على سبيل ما
حفظ من كلام العلماء المتقدمين

اصل

اذا اختلف اهل
العصر على قولين لا يجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث مختلف
بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يتأ المشتري الجارية
يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان
وهو نقصان قيمتها بكرا او ثيبا فالقول بل يردها مجانا قول ثالث
ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا
يفسخ بشيء منها لغرق وهو القول بانه يفسخ في البعض دون البعض
قول ثالث وحجة مفوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث مستلزما
متفقا عليه فمم والا فلا فالاول كمسألة البكر للاتفاق على انها

لانه مجازا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق
في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة
المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما في صورة
الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع
لان الامام في احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة منهما
والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية هذه الصفة فالثالثة كذلك
بطريق اولى وهكذا القول فيما **اصل** اذا لم تفصل الامة بين
المسئلتين فان نص على المنع من الفصل فلا اشكال وان عدم النص
فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحدهما العمل
بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامراة وابوين فمن قال للام
ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال بثلث الباقي قال في
الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم تكن بينهما علاقة فالاقرب
يجوز الفصل بينهما والذي ياتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى
الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كله
واضح **اصل** اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت احدى
الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة
الاخرى وان لم يكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة

قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها فتنبه وان
وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ في العدة
العمل بايهما شاء وعزي الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين و
التماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم
منه اطراح قول الامام ويمكن ان يقال هذا باطل لما ذكره ره لان الامامية اذا
اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل با
لقول الآخر فلو تخيرنا لاستحسنا ما حظره معصوم ولنا كلام المحقق
ره هنا جيد والذي يسهل الخطب علينا بعدة وقوع مثله كما تقدمت
الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق اذا اختلفت الامامية على قولين
فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره
ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على
ان الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح
الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق ره هذا كما ترى في غاية
الحسن والوضوح **اصل** اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد
بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره آخرون والاقرب لنا
ان دليل حجية الخبر الواحد كما ستعرفه قريبا متناوله بعمومه كما

يثبت غيره واحتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد
وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول اصل من اصول
الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد فائدة ان الاولى لا بد لحاكي الاجماع
من ان يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن
فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة
وجب البيان تحاميا عن التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم دون
الفرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع
حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر الواحد فيشترط في قبوله ما يشترط
هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل
والترجيح على ما ياتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام
خلاف ذلك فانه ناش عن قلة التامل ومن ثم فقد يقع التعارض بين اجماعين
منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير
ان يكون هناك شئ منها والا حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول
التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الى تعدد
الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيما ان قلة الوسائط
من جملة وجوه الترجيح ويندفع بانه هذا الوجه وان اقتضى ترجيح
الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل

الاجماع

الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح
على وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الآخر
كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب يستعمل لفظ الاجماع
في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد فمن هذا شانه لا يعتد
بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه
واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية
كما نقول لذلك فلا حجر عليه في الاعتداد به وذلك ظاهر

المطلب السادس في الاخبار اصل

ينقسم الخبر الى متواتر و
آحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكان
وقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في
ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية
والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم
وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه
يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي
كذب واحد كذب الآخرين قطعا ولان المجموع مركب من الآحاد بل
هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع جوازه لا
يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن

وعيسى انه قال لا نبي بعدي وهو ينا في نبوة نبينا فيكون باطلا و
منها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد انه ممتنع عادة
ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذ اخبر جمع كثير
بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك مح ومنها انه لو افاد العلم الضروري
لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلنا به وبين العلم بالضروريات واللازم
باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا
الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى
بالضرورة ومنها ان الضرورة يستلزم الوفاق فيه وهو منتف
لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك
في الضروري فهي كشبه السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما تفصيلا
فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء
العشرة وهو بخلافها والعسكر مخالف من الاشخاص وهو يغلب
ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود
والنصارى لم يحصل شرايط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن
الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجماع على الاكل
وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد بالجملة فوجود العادة هنا وعدمها
هناك ظ وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الخامس ان

ان الفرق

الفرق الذي يجعله بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من
الضروري وقد يختلف النوعان بالشدة وعدمها الكثرة استيناس
العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق
لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم
ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين
وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة
حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند
علمهم الى الحس فان مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث
استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول
والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول
ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل
الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد
نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى وهو جيد وحكاه عنه
جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد اذ كان هذا العلم يعني
الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز
شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحة وانما
احتجنا الى هذا الشرط لئلا يورد علينا اي فرق بين الخبر بالبلدان والاخبار

شرائط السامعين امران

الواردة بمعجزات النبي ص سوى القرآن بحنين الجذع واشتقاق القمر وتسبيح ١٧٢

الحصى وما أشبه ذلك أي فرد فرد ما يضرب من خبر البلد خبر النص الجلي على

أمير المؤمنين ع الذي ينفرد الإمامية بنقله والا لجزم ان يكون

العلم بذلك كله ضروريا كما اجزمتموه في اخبار البلدان وقد شرط

بعض الناس هنا شروطا اخر فاسدة فهي بالاضراب عنها احرى

فائدة قد يتكثر الاخبار في الوقائع ويختلف لكن يشتمل كل واحد منها

على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر

المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين ع

في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك

فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا

يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع **أصل** خبر الواحد

هو الواحد ما لم يبلغ حد كثرة رواته ام قلت وليس شأنه افادة العلم

بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم

وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا انا لو اخبرنا ملك بموت

ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة

وخروج المخدرات على حال منكر غير معتاد من دون موت مثله

وكذا الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به

في احتجاج المخالف

موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه
الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحتف بمثل هذه
القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يختلجنا في ذلك
ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل
العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته
بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين الثاني
انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك
الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان
المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع
النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب العلم القطعي بتخطئة من خالفه
بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من
انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يتخلف عن العلم واما
عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها
عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ولو وقع لم يجز مخالفته
بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف
ذلك ظاهر الفساد **اصل** ما عري من خبر الواحد عن القرائن
المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا

جواز التعبد بخبر الواحد

سوى ما حكاه المحقق ره عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف
وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع ولا خلاف بين
الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابى المكارم بن
زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثانى وصار جمهور المتأخرين الى الاول
وهو الاقرب وله وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر
على القوم عند انذار الطوائف لهم ويتحقق بانذار كل واحد من الطوائف
واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العايد على الطوايف
وعلقه باسم الجمع على القوم ففى كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا
المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف
قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد من
قومهم او ولينذروا البعض الذى يحصل به التواتر كل واحد من
القوم او ما يؤدى الى هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار
الواقع على الوجه الذى ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان
قيل من اين علم وجوب الحذر وليس فى الاية ما يدل عليه قلنا يمتنع
حمل كلمة لعل على معناه الحقيقى باعتبار استحالته على الله تعالى

بوجه

يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد
بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضى
له وجب والا لم يحسن فالطلب دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود
المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان
ادعا كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع المنع
فيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح مجرده دليلا على المدعى لكونه
اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار
هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف ونحو
ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف موافق فيه ولا ريب ان عمدة الاحكام
الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان
عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة
فاعله واذا نهضت الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما
سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعا
الدلالة على القبول فيه بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل
على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت
هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين
للتفقه في زمن الرسول على الوجه المعتبر لحمل الخطاب عليهم وانى لكم

باثباته ومعناه اللغوي مطلق الفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجي الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجي غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان كلمة المفهوم ضعيف مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون ح من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم ان كان انكر ذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى رض واتباعه لشبهة

حصل لهم وقد حكي الخلاف عن الشيخ سلوك هذا ...

للعمل بأخبار المروية عن الأئمة مقتصراً عليه فادعى الإجماع على ذلك
وذكر أن قديم الأصحاب وحديثهم إذا سئلوا عن صحة ما أفتى به المفتي
عولوا على المنقول من أصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له الخصم
منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي إلى زمن الأئمة فلولا
أن العمل بهذه الأخبار جائز لأنكروه وتبرؤوا من العامل به وموافقونا
من أهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة أيضاً فقالوا إن الصحابة
والتابعين أجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد
تكرر ذلك مرة بعد أخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم أحد
وإلا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح

الرابع أن باب العلم القطعي بالأحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة
من الدين أو من مذهب أهل البيت في نحو زماننا منسد قطعاً إذ الموجود
من أدلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق
الإجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون أصالة البراءة لا
تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة وإذا تحقق انسداد باب العلم
في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعاً والعقل قاض بأن الظن

اذا كان لرجحان متعددة متفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي
منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل
من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا نقول
لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد
دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد
بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا
بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى في
الاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى رض في معنى الاسباب او الشروط الشرعية
كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما بخلاف
محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال
الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك
بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر
وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن
ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لا
نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص
بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو
بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحين

الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافه
وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد من
تعريفنا ابنائها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها
ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى امة التكليف به لابتناء
الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور
اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من
ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن
الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن ومثله يقال في اصالة البراءة
لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول الاخر عموم
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى
ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك
من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي
تنافي الوجوب لا شك ان الخبر الواحد لا يفيد الا الظن وبما ذكره السيد
المرتضى في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر
الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم
علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية

يذهبون الى اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها
وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملاوا الطوامير وسطروا الاساطير في
الاحتجاج على ذلك في النقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك
الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار
الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال
القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل
بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل
لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم
وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق
بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل
باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم
والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما
فعلوه بان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى
الرضا من تقية او خوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالايات
ان العام مخصص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان ايات
الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين

لان الذم

لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وايضا النهي محتملة لذلك
ايضا ولغيره فما بينا في عمومها وصلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع
لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه
علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة مما صرنا اليه اي اجماع وضرورة
يقضي لمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما الاربع في انسداد باب العلم
بر عنادونهم وهذا واضح لمن تدبر وتذكر ووفقا ما ذكره المرتضى من فحواه
اولا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل
لنا الان قطعا واعتيادنا في الحكم بذلك على ما نقله له نقض لغرضه
اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد وثانيا ان التكليف
بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في
محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد لان مستحيل عادة وامكانه في عصرنا وقتنا
من ان منتظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة الى زماننا عدم الامكان
ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم
في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين عليهم السلام
فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم لم
يؤثروه على العلم وقد اورد السيد المرتضى على نفسه في بعض كلامه سؤالا
هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون

فيما يتعلق العلم فيه يعمل بالظن

في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه لعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم محصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ما ذكرناها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع فقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فتسوغ الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصالحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث عن فيام مع على العمل بخبر الواحد عدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الكتاب في بيان دفع الاصحاب

الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يوجه ١٨٣
ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر
الواحد بعيد عن طريقتهم وقد عرفت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم
القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ
وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار
في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة
المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار
الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء ائمتنا المعصومين واستفادة
الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد
ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم له بتركه وقد تفطن المحقق
من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر
الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين
معا فقال وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة
اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر
مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب
لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي
اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان

الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل
ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب و
حديثهم الى اخر ما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره
وما فيه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة
اليه واما اهتمام القدما بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون
طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما ذكر في الوجه
الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه يحتمل ان
يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول
الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى
رض على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة
ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان
في بقية الوجوه لاسيما الاخير كفاية ان شاء الله تعالى اصل وللعمل بخبر
الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا يقبل رواية
المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع
عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل
الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز
الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا ولسلمنا لكن

في بيان شرائط العمل بخبر الواحد

العارف بوجوده كما يعلم من تعليلهم في الفقه لمنع صلاة الفاسق
وتحقيقه ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان
الفاسق غير آبٍ التكليف خشية من الله تعالى ربما امتنع عن الكذب والصبي
باعتقاده انه لا بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يخشى
به العقاب لا مانع لمن لا قدم عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ
اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشرائط
لوجود مقتضي [illegible] موجبا العدل الضابط وعدم صلاحية [illegible] بعد
ما تقدم للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فوجوب التثبت شامل للكافر وغيره وليس مما يختص با
العرف المتأخر بالمسلم لان [illegible] فقد علم عدم قبول الكافر كما هو الظاهر
الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب واحتجوا بقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وحكى المحقق عن الشيخ انه جاز العمل بخبر
الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة
قد عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى وبما
رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق رده بانا لا نعلم الى الان
ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط
في النهاية اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسد المذهب وحكي

والذي

والدي قدس سره في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت والدي
عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه
الكشي من ان ابانا كان من الناووسية والاعتماد عندك على المشهور فيها
الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار
على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين
الاصحاب وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما
ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة
متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة
على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى
ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار
خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور
الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي
هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق
في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة
فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه
وعدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته وجوب

٢٨٧

التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك
ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط
كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال
والفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما
فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا
ومن البين ان الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر يحصل من قبول
اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا حجر معها عن الكذب لا مدخلية
لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى
الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر
فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة
اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية
المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين
فساده واما قول الشيخ ره فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه
على قضية العمل الذي ادعاه ولو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الاية
لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع حصول العمل ولا بمعنى
نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة

على الحصول بعد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار
المخصوصة سلمنا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القراين اليها
لا بمجرد الاخبار يبقى في المقام اشكال اشرنا اليه بقيد نفي الواسطة في
صدر الحجة موضع الحاجة في تقريره ان انتفاء الواسطة بالتعريف الذي
ذكرنا انما يتعين بعد عهد عن اول زمان التكليف كما هو الغالب في الوقوع
رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعد
انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف
فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسوق ولا
يكون له ملكة تتحقق به العدالة فان ذلك غير ممتنع ومع ثبوت الواسطة
تمنع فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحله ان الواسطة المذكورة
وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر
لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء
الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية
لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا
ملكة له لمشاركة الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره
احتمال الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في
خبر الفاسق وقد ثبت ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل

بوجد فيه

[illegible]

ان تجوز ما ذكرنا بل ... الفسق وو توقف
الندم عنه عليه كما هو ظاهر الاية والفسق مع الو
قوع هذه واحدة غير موجودة في الواسطة سلمنا لكن
لا نسلم ان الا عدم الحجز عن الكذب المستلزم للوقوع
في الندم مشكك بل هو عدم الحجز ان الناشي من الفسق
وهو غير موجودة فيها ...

توجد فيه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له ١٨٦

قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم به او يسهو

فيزيد في الحديث ما يتغير به معناه او يبدل لفظا باخر او يرويه عن المعصوم

ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال ويجب ان

يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالبا فلو عرض له السهو

نادرا لم يضر اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق ره فلو كان زوال

السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو خلاف

اجماع العاملين بالخبر **اصل** تعرف عدالة الراوي بالاختبار

بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع

على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها

بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبا

لتزكية من العالم بها وهل يكفي منها الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار

اولهما العلامة في التهذيب وتردد في النهاية الى الاكثر من غير تصريح

بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شاهدان

عدلان وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شأنها اعتبار العدد

فيها كما هو ظاهر وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة

تقوم مقامه شرعا فتغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل

احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل
الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم في اية
ان جاءكم فاسق بنبأ نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون
المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به و
الجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا
نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا
التعديل نعم احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا
المعنى على مشروطه بهذه الزيادة الحصول ظاهر في الاحكام الشرعية
عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ كثير شروطها يفتقر المعرفة
بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه
الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة
بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه
الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل
القياس فكانه نزع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل
بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن
بعضهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس
وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق

فى الاية من له هذه الصفة فى الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم ٢٩١

بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بينا واتفاق ... امرنا الى

قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض عموم الاية بحيث

يتناول الاخبار بالعدالة يؤدى الى حصول التناقض فى مدلولها و

ذلك لان الاكتفاء فى معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف

قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسوق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب

العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا

تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة

لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معها

فنقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور

فيه كيف وتخصيصها لازم وان وقفنا على تناولها للاخبار بالعدالة

من حيث ان تزكية الشاهد لا يكفي فيها بالواحد هذا من كلام السيد

على ان النظر فى الوجه الاول بما هو فى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت

هذا فاعلم ان طريقة معرفة الجرح كالتعديل والخلاف فى الاكتفاء

بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار فى المقامين واحد **اصل**

اختلف الناس فى قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقيل

بالقبول فيهما وصار اخرون الى خلافه واوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل

الثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع عكس واسند في النهاية هذه الاقوال الى اعتبارات واهية ووجوه ركيكة لا اجد في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي استوجهه العلامة رحمه الله هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا فلا وذهب والدي رحمه الله الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة رحمه الله

اصل اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى مهما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد جمال الدين بن طاوس قدس الله روحه ان كان مع احدهما رجحان بحكم التدبر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه

فائدة اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان لان ذلك ليس ثناء على اعيانهما وهو خفيا والذي ذهب المحقق الى الاكتفاء به ما دام حيث

قال انه اذا

قال انه اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة ١٩٣

اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة

ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل

لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول

هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان الاصحاب

لا ينحصرون في العدل سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة

الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح

اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه

بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد

للمجتهد من البحث عن كل حال ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على

ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص

اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات

بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو

بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في

حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح **اصل** لا بد للراوي من مستند

يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن

المعصوم نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها

[illegible marginal glosses]

السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه وفي
القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه باعترافه بمضمونه وبدون ذلك
اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية
بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام
الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين
وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث و
العمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة
ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار
اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف و
نحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني
وما في معناها مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله آت
في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف
في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا
يعتد به ثم ان جمعا من الناس جازوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي
اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحو له الناقون
على تجوزه مقيدا انما ذكر الا المرتضى ره فانه منع من استعمال هذه
الالفاظ ونحوها فيه ان كانت مقيدة حيث قال واما قول بعضهم

ان يقول

ان يقول حدثني قراءة عليه لتناقض نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبت ومن

السيد ره في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة

تعاند الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى قوله حدثني ما ذكر فقوله بعد

ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو

الاعتراف بما قراءة عليه فشبهه له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى

وقد نقل العلامة الى هنا هذا الكلام عن السيد ره في النهاية ونظر فيه

قائلا انا نمنع اقتضاء احدثني حال انضمامها الى لفظ قراءة فانه سمعه من

لفظه وادراك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين

ضعف ما ذهب اليه السيد اتفاقا من عداه من علمائنا على صحة الحلاق

المقيد على القراءة مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة

الاعتبار فيهما واحد المعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تنويع قول الراوي

بما حدثني واخبرني مما اشبه ذلك من الالفاظ التي تفيد ظاهرها وقوع

الاخبار تفصيلا وقد عزى الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه

حقيق هذا ويظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى

القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد

واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجاز له او لم

يجز وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة

السيد هذه وان فهم ظاهرها القول بنفي الاجماع على الاطلاق الا ان التتبع
في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز روايتها بلفظ حدثني
واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كثيرا من مصنفي
اصول الفقه اجازوا ان يقول من قرأ الحديث على غيره ممن قرأ عليه فاقر به اخبرني وحدثني
واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرئ عليه واقر به انه
يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حدث وانه سمعه
لاقراره له بذلك لا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني
انه نقل حديثا واخبر عن ذلك وهذا كذب محض لم يجوز وذكر بعد هذا
ان المناولة وهي ان يشافهه المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه
هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرئه عليه ويعترف به له في علمه بما
حدث قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني
ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعده واكثر ما يمكن
ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث ثم في ان الاجازة جارية مجرى ان يقول
في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الاحاد
فاما ان يروى فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وعلى هذا الكلام كله
كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هي بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ
حدثني ونحوه لا مطلق حكمه ونحو ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فيهما

حيث صرح بجواز العمل في ضوء القرائن وغيرها هنا بما يشعر بنوع شك نظر

الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القرائن والامر كك

وقد عرفته فظهر ان ما توهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت

هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها

معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم

بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة

فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة

عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب للتيمن اليه كما لا يخفى على ان الوجه

في الاستغناء عن الاجازة فيها ربما اتى في غيرها من باقي جوامع الرواية غير ان

رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل تزيد

في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب فروع

اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك تركنا طي ذكرها

على غرة **اصل** يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا

بمواقع الالفاظ وعلى قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها

له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل

الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به ويحجنا على الجواز وجوه

منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام

[illegible]

198 اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس وفيها

ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان

تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك

في تفسير الحديث المرسل وحكمه

دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ اصل اذا ارسل

العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة

راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا

ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة وفي النهاية الوجه المنع الا اذا عرف

انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية

عدم قبول المراسيل عنده

وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكي

في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال محمد بن خالد من قدماء

في نقل المحقق قولا في المرسل عن الشيخ

الامامية قال المحقق ره اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان

ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا

يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت

بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما حجة العمل بالمراسيل

اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر

على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقبول او الرد قلنا ان من شرط حجة المصنف على عدم القبول

القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع

اذ لا توجد

اذ لم توجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية الثقة عنه وهو غير مفيد
نعم بالقياس الى العدل يرجع عن مثله خبره ومع فرض انه [illegible] على [illegible]
عن العدل فهو انما يرجع عن بعض عدالته ذلك [illegible]
يكون له مدارج ان يعلمه كما ذكرنا وانفاو بدون تعيينه لا يندفع هذا
الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هنا يظهر ضعف [illegible]
من [illegible]
عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان [illegible]
[illegible] انه لا يرسل الا عن ثقة فهو عمل بشهادته على [illegible]
حاله ان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج
ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه
ان العلامة قد ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه
الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولو وجد
الا رواية الفرع عنه وليس تعديلا لان العدل قد يروي عن لو سئل عنه
لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يعمه لجواز ان يخفى عنه حاله فلا
يعرفه بفسقه ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه هذا الكلام
كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول التعديل للمجهول العين
بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله

في نهاية البعد على تقدير يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره فيرد على اوله ما ورد على العلامة ره وعلى اخره ان عمل الطائفة غير التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلم حجة القائلين بالقبول مط وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره

حجة القول بالمراسيل

تتمة في تقسيم الحديث

تتمة الاخبار ينقسم بحسب اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم ويحمل فيها للاختصار مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد

بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا في
يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو ما اتصل سنده
الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت العدالة
في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح فيشتمل
على ما مر ذكره في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس
بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق
على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا وقد يستعمل القوي بالمعنى الاول في
المعنيين المذكورين في ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع
فيه شروط احد الثلاثة بان يشتمل طريقه على مجروح بفسق ونحوه
او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث وله اقسام اخر
باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه الاقسام الاربعة وليس هذا موضع
نصب لها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على

السن الفقهاء **المطلب السابع** في النسخ **اصل** لا ريب في
جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان يلتفت اليه ثم ان
جمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام
لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد
القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف

والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر
وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما
يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل
الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون الامر به قبيحا احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يفيد العموم
موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابرهيم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت
الفعل الثالث ما روي ان النبي امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع
الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة
قد يتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتضاء عليهما من دون ارادة الفعل
والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على المشية لا نسلم انه يشا
مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج
بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله
بعض المامور لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن
الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام
على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان
متعلقهما فان كان حسنا كانا كذلك والا قبحا على انه لو صح ذلك
لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مامورا به فينتفي النسخ

اصل

يجوز

يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله وكذا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور
اهل الخلاف واختلفوا فيه وانكره شذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت
اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان
خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وذهب
شرذمة من العامة الى جوازه ومنهم من نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا
ان محله الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق وارى البحث في ذلك
قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع فهل يجوز
نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل
انقطاع الوحي اولا قال المرتضى ره واعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم
الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر
بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان للقائل
ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فلا لانه مستقر في كل حال قبل انقطاع
الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا
في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر
باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي صلى الله عليه وآله اخبر
مذهبهم بان امته لا تجتمع على خطأ وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان.

الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما
يتناول الاحكام التي يثبت بها فالمانع من ان يثبت حكم باجماع الامة
قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية يتلوا ويثبت حكم باية تنزل فينسخ
باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة على ان ما ثبت
بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا الكلام للسيد وحكى المحقق عن
الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي
والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل
ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون ناسخا وانما يكون عن مستند
قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق وفي هذه
الوجوه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان
الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا
في زمان النبي ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكما يجوز نسخ
الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال يدخل في جملتها قول النبي وهذا
الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى اصل النسخ
شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي
متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة
المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه لان تلك العبادة

او جزءا

او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة
صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظ
الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها
هل هي نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل
شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال المرتضى ره
ان كانت الزيادة مغيرة الحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو فعل
من دون تلك الزيادة لكان عاديا من كل تلك الاحكام الشرعية التي
كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي النسخ مثاله زيادة ركعتين على
ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت
الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما
عليه ولا لم يكن لهما حكم وكان ما فعلهما ويجب عليه استينافهما الان مع هذه
الزيادة بتاخير ما يجب من تشهد وتسليم ومع فقد هذه لا يكون كلما
ذكرناه يقتضي تغيير هذه الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق ره
عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا
بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي
فيتعذر ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لتلك نسخا
والا لكان كل خبر يرفع البرائة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد

في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال والجواب عنه بانا لا نم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل نقول لو كان الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد الثانية يلزم ان يكون الامر بتأخيره نسخا للتعجيل اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتين فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضياف غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردنا لما اجزتنا بعد ان كانتا مجزيتين فان زوال الاجزاء الاصلي منطوق الدليل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نص الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاؤهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما يثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق اثر بين كثير من اثار اكثر مباحث هذا الباب

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب

اصل القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره

اهل البيت وبالجملة فنعو يعتد في ضرورة المذهب واما المنصوصة ففي العمل خلاف بينهم فظاهر المرتضى ره المنع منه ايضا وقال المحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة ره الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة الموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ونحن نمنع الاحتجاج بان الشارع حرمت الخمر لكونها بحيث يكون فيه اضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس والجواب من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويزه في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل هو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سمية يفهم منه المنع عن اكل كل حشيشة تكون سمية سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن نمنعكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال العلة

حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة
ان عنيتم بها معنى يقتضي التحركية فهذا المعنى ممتنع فرضه بل التحركية
وان عنيتم بها امرا ثبوتيا في فيه ذلك الاحتمال فههنا لا نسلم انه لا بد في
ابطاله من دليل منفصل قوله لكن العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك
عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة
المنصوصة كذلك قوله لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا
في هذه الصورة يستلزم اسكار الخمر انها وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان
الاسكار من حيث هو اسكار الخمر يقتضي يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله
ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متأخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض
فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك
والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية
ثم في قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا احتمل الا ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار
المختص بالخمر فلا جرم ان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت
يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم
فظهر انهم متفقون على ذلك ثم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه
مسكرا هل هو بمنزلة ان علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في
هذا لا في ان النص على العلة هل هو يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارد

فان ذلك

فان ذلك متعوّل عليه واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل وعن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون في احدهما مثل المصلحة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وقد قال اهل هذا الباب ان الدواعي [illegible] جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه لعل لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما لاكان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم مرجع ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من علة

يشهد الحال بان لتلك الخصوصية منها تعلق الحكم بها الا بيان الداعي وتوضيح

المصلحة **اصل** ذهب العلامة قده في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية

الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى الزايد عنه من باب القياس ويسموه

بالقياس الجلي انكر ذلك المحقق ره وجمع من الناس واختلفوا في التعدية

فقيل انه دلالة مفهوم وفحواه عليه ويسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة

لكون حكم المذكور فيه موافقا للحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما

يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى

هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقالوا

الفرق بين دليل الخطاب وفحوى الخطاب

انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام

المحقق ره حجة الذاهبين الى كونه مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى

المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في

الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لا

لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم

المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما

قال به النافي له وقد يقال بانه لا تنافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم بطريق اولى

حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس

بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير

توقف على استصحاب القياس واجيب بان التوقف على استصحابه هو القياس

الشرعي لا الحال فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واذا

عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظي لا طائل

تحته **اصل** اختلف الناس في استصحاب الحالة ومحله ان يثبت حكم في

وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه

على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل فاثبته

جماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو اختيار

الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها

والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها

بعد استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب

قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى بان في استصحاب الحال

بين الحالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد

للماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالين من غير دلالة

واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل

يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هذا استصحابا وان كان تناول الدليل

انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم

لها من غير دليل وجرت هذه الحالة من الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت

من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد شبهة
حاصلها ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب
لذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع حدثت الحوادث لا يمنع من ذلك
كما لا يمنع حركة الفلك وما يجري مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع
مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى
وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يعلق
بشرط مراعى او لم يعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى انما
يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة
على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في
المعقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار كونه
في الدار الا بدليل متجدد ولا يصح كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية عنه وكونه
حرقتهما مع فقد الرؤية فاما التعلق بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من
استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم يغير الحكم
الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجب من قال فيجب ان لا يقطع بخبر من اخبرنا من مكة
وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد القطع على الاستمرار
من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل
البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك

كلام لابد

كلا لا بد منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والمعارض
لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت
فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان المعارض لا يصلح رافعا فلان المعارض
انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال
عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن
رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان
الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان
اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن عن احد طرفيه الى الاخر الا
لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه
في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب
الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك
كمسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وبالعكس
ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة
بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء نكاحه فلا
يقسم امواله ويعزل نصيبه في المواريث وما ذاك الا لاستصحاب الحال حونه
وهذه العلة موجودة في موضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مجمعون
على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية

ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ذكر في اول
كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد قال انه المختار ونقح ادلته الوجوه
الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر
في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار
الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ
التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا
يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها
لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا
ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا
عملا بالمقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع لا يقال المقتضي ع
العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي
لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك
فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره
اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسألة
المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه ره استشعر ما يرد على احتجاجه من تلك الحجة
فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب

المطلب

في الاجتهاد والتقليد

المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد اصل الاجتهاد في 215

اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في فعل اي الاجتهد في حمل الثقيل ولا يقال

ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل

الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قوله للتجزي بمعنى جريانه في بعض

المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد

في بعض المسائل فقط فله ح ان يجتهد فيها اولا وذهب العلامة في التهذيب

والتهذيب ذكر وغيره والدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول

وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء

فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل

له فيها ح فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل

ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض حصول جميع ما هو دليل في

تلك المسئلة بحسب حيث يحصل التجويز المذكور ويخرج عن الفرض و

التحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاطلاع على استنباط البعض بالكلية

دون بعض على وجه يقينا واستنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ويمكن

التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة للمجتهد المطلق

لا نقول نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على

المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة

في الدليل على التجزي

لفقد النص عليها من الجائز ان يكون هو قادرا على استنباط المسائل كلها
بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك
ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطأ من الناقصة فكيف يستويان سلمنا
لكن التعويل في اعتبار ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع
الامة عليه وقضاء الضرورة به وقصورهما ينصرف في موضع النزاع ان يحصل دليل
ظني يدل على مساواة المتجزي للمجتهد المطلق واعتماد المتجزي عليه مفض الى
الدور لانه يجري في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك
الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه
بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد
ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم
بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد
وهو غير معروف **اصل** وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي
بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل
الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العربية
ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى
الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والصرف من الكتاب فيما يتعلق
بالاحكام بان يكون عالما بمواضعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها

ولو فكر

ولو في كتب الاستدلال من السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان
يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن
من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان
يعرف مواقع الاجماع ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية
من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص وغير ذلك من مقاصده التي يتوقف
الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد
ان يكون ذلك كله بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف
لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه
الا من كان بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة و
قوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات
الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا
من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع
من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث
للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر
على التحقيق والتفصيل كما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وفاقهم
[illegible] بعض المحققين ان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه
وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان وانما فرق معرفته

الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان طريقاً
يحصل بمدارستها تيسر فيه ويتعين على الوصل اليه ومن الهج بها جهلاً او تجاهلاً فلا بعض
اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرنا من الجهالات
التي يشهد البديهة بفسادها والدعاوي التي تقتضي الضرورة من الدين تكذيبها

اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في
العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الآخر مخطئ آثم لان الله تعالى
كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلاً فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة
وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما
الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضاً واحد
والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى الاجتهاد فالواجب على المجتهد
استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه قطعاً بغير خلاف يعتد به ثم اختلف
الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معيناً لله فيها
بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها واحداً لان لله فيها حكماً
معيناً فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو
الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في النهاية رأي الامامية وهو
مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه فكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد
الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم

٢٩ ثم في التقليد

على ما فيهما من الاشكال ودفع ما يقتضي الحال. **اصل** التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كأخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر. اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرف من العلوم وعزي في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع والنصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد قاطع في متنه او دلالته والنصوص محصورة. وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر في امر المعاش المضطر اليه واما عند نزولها لو وقعت فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهد

وبالجملة فهذا الحکم لاجل التوقف فیه اصل فی الحق منع التقلید فی
اصول العقاید هو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف
والبرهان الواضح قائم علی خلافه فلا التفات الیه اذا عرفت هذا فاعلم
ان المحقق ره بعد مصیره الی المنع فی هذا الاصل وذکره الاجماع علیه قال
واذا ثبت انه غیر جایز فیها فهذا الخطاب موضوع عنه قال شیخنا ابو جعفر
نعم وخالفه الاکثرون ورجح ره باتفاق فقهاء الامصار علی الحکم انتهی ره
العامی العلم بکونه لا یعلم تحریر العقاید بالادلة القاطعة لا یوقف قبول الشهادة
انما کان لانهم کانوا یعرفون اوائل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول ان
کان ذلک حاصلا لکل مکلف لم یبق من یوصف بالمؤاخذة فیحصل الغرض
هو سقوط الاثم وان لم یکن معلوما لکل مکلف لزم ان یکون الحکم بالشهادة
موقوفا علی العلم بحصول تلک الادلة المشاهد منهم لکن ذلک مح ولان النبی ص
کان یحکم باسلام الاعرابی من غیر ان یعرض علیه دلة الکلام ولا یلزمه
بها بل یامره بتعلم الامور الشرعیة اللازمة له کالصلوة وما اشبهها وفی هذا
الکلام اشعار بمیل المحقق الی موافقة الشیخ علی ما حکاه عنه وتردده مع
انه لیس بشیء لان تحریر الادلة بالعبارات المصطلح علیها ودفع الشبه الواردة
فیها لیس بلازم بل الواجب معرفة الدلیل الاجمالی بحیث یوجب الطمانینة
وهذا یحصل بایسر نظر فلذلک لم یتوقفوا فی قبول الشهادة علی استعلام

المعرفة ولم يكن النبي يعرض الدلائل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم
بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير افسماء
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير اصل وبعبارة اخرى
انه يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا فصحح رجوع المقلد
اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلقة وبالاخبار المتواترة او با
لقرائن الكثيرة المتعاضدة وبشهادة عدلين العارفين لانهما حجة شرعية
الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضوع عزيز الوجود كما لا يخفى على
المتامل ويظهر من اصحابنا هنا نوع اختلاف فان العلامة ره قال في التهذيب
لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد الخلق
واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكفي العامي
بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة
عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا
بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة
العلماء ومدارسته وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه
اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق هو

222

الاقوى وجهة واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل على عدم جوازه فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين وقد يظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال للعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة والديانة ايضا قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظ وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواءهم في المعرفة والعدالة من بعض تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه تاتي في قول الاعلم اقرب وان كان يحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب

فيه ان قول الاعلم اقرب

ترجيح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق يقدم الاعلم لان الفتوى
تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذى عنده من الورع يحجزه عن الفتوى
بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن **اصل** ذهب العلامة
فى التهذيب الى جواز بناء المجتهد فى الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق
ومنع من ذلك المحقق قال فى شرائط شروع الفتوى ان يكون المفتى
بحيث اذا سئل عن لمية الحكم فى كل واقعة يفتى بها اتى به وبجميع اصوله التى
بنى عليها وقال فى موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر فى واقعة ثم وقعت
بعينها فى وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه
افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالف وجب
الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة
متجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل ووجوب
الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر **اصل**
لا نعرف خلافا فى عدم اشتراط مشافهة المفتى فى العمل بقوله بل يجوز بالرواية
عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج
العامى اذا روى عن المفتى وبلزوم الحرج بالتزام السماع منه وهل يجوز
العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف
من اجازه والحجة المذكورة للمنع فى كلام الاصحاب على ما وصل الينا رد

جدا لا يستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع
المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا
الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع منحصرة
في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة
على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية
وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان
ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها و
العمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من
اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي
بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب **خاتمة** في التعادل والترجيح
تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي التخيير في العمل
باحدهما لا نعرف في ذلك خلافا من الاصحاب وعليه اكثر اهل الخلاف
ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل
مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه ولا عند التعارض وعدم
امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار
لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند
ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا

من رواة

من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدل والاكثر ابعد عن
الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى
ينتهى الى التواتر المفيد لليقين الثانى رجحان راوى احدهما على راوى
الاخر فى صفة تغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم
والضبط قال المحقق ره رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم
محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضل
بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان قول
العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه وكانت
اولى الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالى لان احتمال
الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة فى النهاية علو الاسناد
وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب و
الغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار الندرة وايضا فان احتمال الخطاء فى العدد
والاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة فى الخبرين وتساوت فى الصفات
اما اذا تعددت وكانت صفات الكثير اكثر فلا وهذا الكلام لا يخفى ضعفه
لان تاثير الندرة فى مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والتساوى فى الصفات
مستدرك لان المفروض فى باب الترجيح استيفاء احد الدليلين بجهة الترجيح
انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح

عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح
باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق
عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا
فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه
بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب
منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى
مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله بترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل
يقتضي التقديم مطلقا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ
ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين
فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر
واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في بيان ذلك ان المتكلم الفصيح
لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة في احدهما بان
تعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة
ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من انه ان لم
يفعل فقد والله خالف رسول الله وثالثها ان يكون مدلول اللفظ
في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة ان يكون
فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر واقوى او اظهر منه

في الاخرى فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما
على المراد منه غير محتاج الى توسط امر آخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح
غير المحتاج وقد ذكر بعض الناس ههنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل
في عموم ما ذكرناه ان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم
يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة
على ما اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر
كالمشترك بين المعنيين على المشترك بين ثلاثة معان ووجه دخولها فيما ذكرنا
ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة
على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح
بالامور الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل آخر فانه يرجح
به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر
قال المحقق ره اذا عمل اكثر الطائفة على احدى الروايتين كانت اولى لجواز
كون الامام في جملتهم ولان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث
مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة
وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ ره وحجة الاول وجهان احدهما
ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق
ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى وثانيا

۲۲۸

العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لازالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما لا يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقديم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعد ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وفي كلتا الحجتين لا ينهض باثبات المدعى قال المحقق بعد نقله للقولين وحاصل الحجتين وتم ما قال المحقق انه اما ان يكون الخبر عن الرسول او عن الائمة عليهم السلام فان كان عن النبي صلى الله عليه وآله علم التاريخ وكان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن مطابقا ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة عليهم السلام وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله الرابع ان يكون احدهما مخالفا للعامة بخلاف الاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال

اذا تنافي

اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة
ثم قال المحقق ره والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق ع
وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد لا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن
فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا
الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا
لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام
كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان
كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى
ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم
سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال
بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات
مثله بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن ما نطالبه بدليل منعه نعم هذا
الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينتهض حجة واما ثانيا
فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال
التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة اقرب واظهر وذلك
كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق تمت وكملت هذه
النسخة الشريفة المسماة بمعالم الاصول بعون الله الملك الوهاب